

الأمثلة المختلطات المرتب من أول الأول الصغرى ضرورية مع الكبرى مشروطة عامة

كل انسان حساس بالضرورة وكل حساس حيوان بالضرورة ما دام حساسا
فكل انسان حيوان بالضرورة ص دائمة ل كذلك
دائما كل انسان حساس وكل حساس حيوان بالضرورة ما دام حساسا
فدائما كل انسان حيوان ص مشروطة عامة ل كذلك
كلما سنه متحرك القدمية بالضرورة ما دام ماشيا وكل متحرك القدمية منتقل
من مكانه الى مكان بالضرورة ما دام متحرك القدمية فكل ما سنه منتقل من مكانه
الى مكان بالضرورة ما دام ماشيا ص عرفية عامة ل كذلك
كل ماش متحرك القدمية ما دام ماشيا وكل متحرك القدمية منتقل بالضرورة
ما دام متحرك القدمية فكل ماش منتقل ما دام ماشيا ص مطلقة عامة ل كذلك
كل انسان متنفس بالاطلاق العام وكل متنفس حي بالضرورة ما دام متنفسا
فكل انسان حي بالاطلاق العام ص مشروطة خاصة ل كذلك
كل ماش متحرك القدمية بالضرورة ما دام ماشيا لا دائما وكل متحرك القدمية
منتقل بالضرورة ما دام متحرك القدمية فكل ماش منتقل بالضرورة
ما دام ماشيا ص عرفية خاصة ل كذلك
كل ضاحك متعجب ما دام ضاحكا لا دائما وكل متعجب مدرك للغرائب بالضرورة
ما دام متعجبا فكل ضاحك مدرك للغرائب ما دام ضاحكا ص وجودية لا دائمة ل كذلك
كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما وكل ضاحك متعجب بالضرورة
ما دام ضاحكا فكل انسان متعجب بالفعل
ص وجودية لا ضرورية ل كذلك

ص وجودية لا ضرورية ل كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة وكل ضاحك متعجب بالضرورة ما دام ضاحكا
فكل انسان متعجب بالفعل ص الوقتية ل كذلك
بالضرورة كل انسان سكران وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكران متغير الاحوال بالضرورة
ما دام سكرانا فكل انسان متغير الاحوال بالضرورة وقت شرب الخمر ص منتشرة ن كذلك
كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما وكل متنفس حيوان بالضرورة
ما دام متنفسا فكل انسان حيوان بالضرورة في وقت ما الصغرى الضرورية مع الكبرى العرفية العامة
كل انسان حساس بالضرورة وكل حساس حي ما دام حساسا
فكل انسان حساس بالدوام ص دائمة ل كذلك
دائما كل انسان حي وكل حي متحرك بالارادة ما دام حيا
فكل انسان متحرك بالارادة دائما ص مشروطة عامة ل كذلك
كل ماش متحرك بالضرورة ما دام ماشيا وكل متحرك منتقل ما دام متحركا
فكل ماش منتقل ما دام ماشيا ص عرفية عامة ل كذلك
كل ماش متحرك ما دام ماشيا وكل متحرك منتقل ما دام متحركا
فكل ماش منتقل ما دام ماشيا ص مطلقة عامة ل كذلك
كل انسان حساس بالاطلاق العام وكل حساس حي ما دام حساسا
فكل انسان حي بالاطلاق العام ص مشروطة خاصة ل كذلك
كل ماش متحرك القدمية بالضرورة ما دام ماشيا لا دائما وكل متحرك القدمية
منتقل من مكانه الى مكانه ما دام متحرك القدمية فكل ماش منتقل من مكانه الى مكانه
ما دام ماشيا

ص عرفية خاصة ان كذلك

كل ضاحك متعجب مادام ضاحكا لا دائما   وكل متعجب مدرك للغرائب
مادام مدركا للغرائب   فكل ضاحك مدرك للغرائب مادام ضاحكا

ص وجودية لا دائمة ان كذلك

كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما   وكل ضاحك متعجب مادام ضاحكا
فكل انسان متعجب بالفعل   ص وجودية لا ضرورية ان كذلك
كل انسان ماش بالفعل لا بالضرورة   وكل ماش متحرك مادام ماشيا
فكل انسان متحرك بالفعل   ص وقتية ان كذلك
بالضرورة كل انسان سكران في وقت شرب الخمر لا دائما   وكل سكران متغير الاحوال
مادام سكران   فكل انسان متغير الاحوال في وقت شرب الخمر   ص منتشرة ان كذلك
بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما   وكل متنفس حي مادام متنفسا
فكل انسان حي في وقت ما   ص ضرورية ان مشروطة خاصة
كل ماش متحرك بالضرورة   وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا
لا دائما   فكل ماش منتقل بالضرورة لا دائما   لكن هذه النتيجة كاذبة
لما عرفت ان القياس الصادق المقدمات لا يتركب من الضرورية مع المشروطة الخاصة
لان نتيجته المحال والحق لا يستلزم الا الصادق   ص دائمة مطلقة ان كذلك
كل ماش متحرك دائما   وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا لا دائما
فكل ماش منتقل دائما لا دائما   فهي ايضا كاذبة كما سبق   ص مشروطة عامة ان كذلك
كل ماش متحرك القدمية بالضرورة مادام ماشيا   وكل متحرك القدمية
منتقل من مكانه الى اخر بالضرورة مادام متحرك القدمية لا دائما
فكل ماش منتقل من مكانه الى اخر بالضرورة مادام ماشيا لا دائما
ص عرفية عامة ان كذلك

ص عرفية عامة ان كذلك

كل ماش متحرك القدمية مادام ماشيا   وكل متحرك القدمية منتقل بالضرورة
مادام متحرك القدمية لا دائما   فكل ماش منتقل مادام ماشيا لا دائما

ص مطلقة عامة ان كذلك

كل انسان ضاحك بالاطلاق العام   وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام
ضاحكا لا دائما   فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما   ص مشروطة خاصة كذلك
كل ماش متحرك القدمية بالضرورة مادام ماشيا لا دائما   وكل متحرك القدمية
منتقل بالضرورة مادام متحرك القدمية لا دائما   فكل ماش منتقل بالضرورة
مادام ماشيا لا دائما   ص عرفية خاصة ان كذلك
كل ماش متحرك مادام ماشيا لا دائما   وكل متحرك منتقل بالضرورة مادام متحركا
لا دائما   فكل ماش منتقل مادام ماشيا لا دائما   ص وجودية لا دائمة ان كذلك
كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما   وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام ضاحكا
لا دائما   فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما   ص وجودية لا ضرورية ان كذلك
كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة   وكل ضاحك متعجب بالضرورة مادام ضاحكا
لا دائما   فكل انسان متعجب بالفعل لا دائما   ص وقتية ان كذلك
بالضرورة كل انسان سكران في وقت شرب الخمر لا دائما   وكل سكران متغير الاحوال
بالضرورة لا دائما   فكل انسان متغير الاحوال بالضرورة في وقت شرب الخمر لا دائما   ص منتشرة ان كذلك
كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما لا دائما   وكل متنفس حي بالضرورة مادام
متنفسا لا دائما   فكل انسان حي بالضرورة في وقت ما لا دائما
ص ضرورية ان عرفية خاصة

كل ماش متحرك بالضرورة وكل متحرك منتقل ما دام متحركا لا دائما
فكل ماش منتقل دائما لا دائما فهي كاذبة أيضا لما سبق من استلزام المحال
ص دائمة ك كذلك
كل ماش متحرك دائما وكل متحرك منتقل ما دام متحركا لا دائما
فكل ماش منتقل دائما لا دائما فهي أيضا كاذبة ص مشروطة عامة ك كذلك
كل شمع موقد مضيء بالضرورة ما دام موقدا وكل مضيء مزيل الظلمة ما دام
مضيئا لا دائما فكل شمع موقد مزيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما
ص عرفية عامة ك كذلك
كل شمع موقد مضيء ما دام موقدا وكل مضيء مزيل الظلمة ما دام مضيئا لا دائما
فكل شمع موقد مزيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما ص مطلقة عامة ك كذلك
كل شمع موقد مضيء بالإطلاق العام وكل مضيء مزيل الظلمة ما دام مضيئا لا دائما
فكل شمع موقد مزيل الظلمة بالفعل لا دائما ص مشروطة خاصة ك كذلك
كل شمع موقد مضيء بالضرورة ما دام موقدا لا دائما وكل مضيء مزيل الظلمة
ما دام مضيئا لا دائما فكل شمع موقد مزيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما
ص عرفية خاصة ك كذلك
كل شمع موقد مضيء ما دام موقدا لا دائما وكل مضيء مزيل الظلمة ما دام مضيئا
لا دائما فكل شمع موقد مزيل الظلمة ما دام موقدا لا دائما ص وجودية لا دائمة ك كذلك
كل إنسان متعجب بالفعل لا دائما وكل متعجب مدرك للغريبة ما دام متعجبا
لا دائما فكل إنسان مدرك للغريبة بالفعل لا دائما ص وجودية لا ضرورية ك كذلك
كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة وكل ضاحك متعجب ما دام ضاحكا لا دائما
فكل إنسان متعجب بالفعل لا دائما ص وقتية ك كذلك
بالضرورة كل إنسان سكران وقت شرب الخمر لا دائما وكل سكران متغير الأحوال
فكل إنسان متغير الأحوال وقت شرب الخمر لا دائما
ما دام سكران لا دائما
ص منتشرة

ص منتشرة ك كذلك
كل إنسان متعجب في وقت ما لا دائما وكل متعجب مدرك للغريبة ما دام متعجبا لا دائما
فكل إنسان مدرك للغريبة في وقت ما لا دائما تمت الأمثلة من الأول المركبة
من المختلطات والأمثلة المختلطات المرتب من ثاني الأول
الصغرى الضرورية المطلقة مع الكبرى المشروطة العامة
كل نار حارة بالضرورة ولا شيء من الحار ببارد بالضرورة ما دام حارا
فلا شيء من النار ببارد بالضرورة ص دائمة مطلقة ك كذلك
كل نار حارة دائما ولا شيء من الحار ببارد بالضرورة ما دام حارا
فلا شيء من النار ببارد دائما ص مشروطة عامة ك كذلك
كل كاتب ناقش على القرطاس بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء من الناقش بساكن الأصابع
بالضرورة ما دام ناقشا فلا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبا
ص عرفية عامة ك كذلك
كل كاتب راسم الحروف ما دام كاتبا ولا شيء من راسم الحروف بساكن الأصابع بالضرورة
ما دام راسم الحروف فلا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا
ص مطلقة عامة ك كذلك
كل إنسان متنفس بالإطلاق العام ولا شيء من المتنفس بجماد بالضرورة ما دام متنفسا
فلا شيء من الإنسان بجماد بالإطلاق العام ص مشروطة خاصة ك كذلك
كل كاتب ناقش على القرطاس بالضرورة ما دام كاتبا لا دائما ولا شيء من الناقش
بساكن الأصابع بالضرورة ما دام ناقشا فلا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة
ما دام كاتبا ص عرفية خاصة ك كذلك
كل كاتب راسم الحروف ما دام كاتبا لا دائما ولا شيء من راسم الحروف بساكن الأصابع ما دام كاتبا
فلا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبا ص وجودية لا دائمة ك كذلك

كل انسان نائم بالفعل لا دائما   ولا شيء من النائم بكاتب بالضرورة مادام نائما
فلا شيء من الانسان بكاتب بالاطلاق العام   ص وجودية لا ضرورية ن كذلك
كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة   ولا شيء من النائم بكاتب بالضرورة مادام نائما
فلا شيء من الانسان بكاتب بالاطلاق العام   ص وقتية ن كذلك
بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما   ولا شيء
من المنخسف بمنير بالضرورة مادام منخسفا   فلا شيء من القمر بمنير بالضرورة وقت الحيلولة
ص منتشرة ن كذلك
بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائما   فلا شيء من المتنفس بجماد بالضرورة
مادام متنفسا   فلا شيء من الانسان بجماد بالضرورة في وقت ما

الصغرى الضرورية المطلقة مع الكبرى العرفية العامة

كل نار حارة بالضرورة   ولا شيء من الحار ببارد مادام حارا
فلا شيء من النار ببارد دائما   ص دائمة مطلقة ن كذلك
كل نار حار دائما   ولا شيء من الحار ببارد مادام حارا
فلا شيء من النار ببارد دائما   ص مشروطة عامة ن كذلك
كل نائم واقف حواسه بالضرورة مادام نائما   ولا شيء من واقف الحواس بمدرك مادام واقف الحواس
فلا شيء من النائم بمدرك مادام نائما   ص عرفية عامة ن كذلك
كل نائم واقف الحواس مادام نائما   ولا شيء من واقف الحواس بمدرك مادام واقف الحواس
فلا شيء من النائم بمدرك مادام نائما   ص مطلقة عامة ن كذلك
كل انسان متنفس بالاطلاق العام   ولا شيء من المتنفس بجماد مادام متنفسا
فلا شيء من الانسان بجماد بالاطلاق العام   ص مشروطة خاصة ن كذلك
كل نائم واقف حواسه بالضرورة مادام نائما لا دائما   ولا شيء من واقف الحواس بمدرك
مادام واقف الحواس   فلا شيء من النائم بمدرك مادام نائما   ص عرفية خاصة ن كذلك

كل نائم

كل نائم واقف الحواس مادام نائما لا دائما   ولا شيء من واقف الحواس بمدرك
مادام واقف الحواس   فلا شيء من النائم بمدرك مادام نائما   ص وجودية لا دائمة ن كذلك
كل انسان نائم بالفعل لا دائما   ولا شيء من النائم بكاتب مادام نائما
فلا شيء من الانسان بكاتب بالاطلاق العام   ص وجودية لا ضرورية ن كذلك
كل انسان نائم بالفعل لا بالضرورة   ولا شيء من النائم بكاتب مادام نائما
فلا شيء من الانسان بكاتب بالاطلاق العام   ص وقتية ن كذلك
بالضرورة كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما   ولا شيء من المنخسف بمنير مادام منخسفا
فلا شيء من القمر بمنير وقت الحيلولة   ص منتشرة ن كذلك
كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما لا دائما   ولا شيء من المتنفس بجماد مادام متنفسا
فلا شيء من الانسان بجماد في وقت ما   ص ضرورية مطلقة ن مشروطة خاصة

كق كستلك د كتابكتل

حاشية كستلي على شرح العقايد للسعد الدين التفتازاني

ه
١٢٠٠

ثم وصل الى سلك دفتر الافقر علي حمدي
الشهير بمقلولك زاده
٢٨٦
٢٥ ن

ثم شرف بملكه راجي عفو الله الصمد محمد
عاطف من احفاد عبد الرحمن
الصوفي عفي عنهم
ربهم الباقي
١٢٩١
محرم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود • كما وجب له السجود • افاض به الجود • ففاض عنه كل موجود •
على ما شرح صدري لعقايد الكلام • وحقايق الشرايع والاحكام • والصلوة ازكى ما كان •
على اشرف من وجد في بقعة الامكان • وعلى آله البررة الكرام • وصحابته الخيرة العظام •
ما لألأت الفور بالقور • وتلألأت النور في الدور وبعد فهذا عقد من الفوايد • علقته على
شرح العقايد • للعلامة مسعود التفتازاني • اسعده الله بفوز الاماني • نظمته باقتراح جمع من الاخوان •
وخلص الخلان • واعتنا بهذا الكتاب • من هو بمنزلة اللباب • من اولي الالباب • اكمل الورى
واكرم من فوق الثرى • لم يُرَ ولم يُرَ ومن يدانيه في الفضايل • ولم يستم ولم يسمع من حوى
مثل معاليه في الاوايل • بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء • نوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء •
لا يذكر فن الا وله فيه قدم راسخ • ولا يُسمع رأي الا ومحكم رأيه له ناسخ • لو فاضله ابن سينا لفاضله
معينا • ولو عاصره سحبان وايل لما سمع بفصاحته من قايل • ولو خطب يوما لفاظ حسن بن ساعدة قبل
ان فاظ • ولو كان اياس في زمنه • لما ذكر الناس من زكنه • ولو ساجله حاتم في سخاوته • لسجل حتما
على غباوته • ولو بارزه عمرو بن هند • لبرز عمرو في معرض فند • قدوة للطايفتين • اعيان الملة •
واركان الدولة • واسوة في الفضيلتين • ما يقتني بالقوة النظرية • وما يبتني على القوة العلمية •
باسط بساط الامن والامان • ماهد مهاد العدل والاحسان • الصاحب الاعظم • والملك المعظم
بدر الدنيا والدين • فخر الملوك والسلاطين • لا زال مسعودا • وكاسمه محمودا • ولحوزة الملة ركنا ركينا
ولبيضة الملك حصنا حصينا • واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين • والوية الولاية
تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين • وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال •
وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه شآبيب المنى والآمال • فلقد عم العام • باشمل الانعام •
ولقد خص الخاص • باجل الاختصاص • لكن الزمان الظلوم • والدهر العسوف الغشوم • قد عاقني

عن الاستعداد

عن الاستعداد لخدمته والاكتحال بتربة عتبته • ولم يحظني من جزيل نواله • وجميل افضاله
واسباله • الا اشفا من جرف هار • لا يسد ثلم خاطر منهار • ولا يشعب صدع بال ذي انكسار •
فمكثت برهة من الزمان وامدا مديدا ابلاني فيه الجديد • ان اتحزن حينا واتأسف • وانا وءَ ه
طورا والتهف • وانعلل بلعل وليت • واتمثل حالي بهذا البيت شعر وبور اضاء الارض
شرقا ومغربا • وموضع رجلي منه اسود مظلم • واجيل نظري في واحد من العمل ينظمني
في سلك حاشيته من الخدم والخول • وكان التفكر يكدي والتدبر لا يجدي • لما له من الشان
وارتفاع المكان • مع ما في من اتضاع المال • وعدم اتساع المجال • حتى هداني الله تعالى
لتسويد هذه الاوراق • وان لم يكن ما يليق بنظره اوراق • لكن المرجو من سعة ساحة كرمه
وفسحة باحة محاسن شيمه • ان يعصمني عن مواضع زلله • ويغض الطرف عن مواقع خلله • ويعذرني
فيما لم يصب فيه سعيي • وان لم يصل الى تحقيقه فهمي • فاني لقصور باعي عن امر التصنيف مقر •
وعلى هذا الاعتراف ما حييت مصر • على ان الامر لله يفعل ما يريد • وينقص من خلقه ما يشاء
ويزيد • وهو المسؤل لنيل الرشاد • ومنه المبداء واليه المعاد • وها انا اخوض في المقصود
باذلا كنه المجهود قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بدا كتابه بالبسملة وعقبها
بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور
كل امر ذي بال لم يبداء فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبداء فيه بالحمد لله فهو
اجذم ومعنى بدء الامر ذي البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادي بدء وتجعل اول عمل
تعمله ذكره فتعقيبه بها في عمك على ما هو الشايع المتبادر من بدء الشيء بالشيء وقد نص عليه العلامة
في الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين
ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء فيه للالصاق مثله
في قولك به داء واقسمت بالله فان البداء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله

والمعنى عملا بما عليه النبي عم ومن بعده من اصحابه
الاثر السنة اي ما اثر اي الذي نقله خلف عن سلف
ومن تبعهم الى يومنا هذا ابن

في العبارة تاخير وبعض البدو في الامر
ذي البال باسم الله كما لا يخفى ع
اذا قلت مثلا بداء صاحب الهداية كتابه
بباب الطهارة لم يكن المعنى الا انه ذكرنا
وهو خبر عبارته

اقول الابتداء بهذا المعنى المتبادر لا يكون في واحد من التسمية
والتحميد حقيقيا ولا اضافيا لان تعقيب العملة لا يكون الابواحد
منها وكذا التصدير لا يكون الا بآخر فلا يجتمع في الوحد المعين عند
ذكرهما معا التصدير والتعقيب حتى يكون الابتداء به حقيقيا
وبالآخر اضافيا فلا يتاتي الجواب بالحمل على الاضافي والحقيقي
الا ان يراد بالتعقيب البعدية مطلق
لابي شجاع

ولا يجوز حملها على الاستعانة اذ هي انما تتصور في الامور التي لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها في اتمامها واما البدء في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزها او مفعوله لمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشتريت الفرس بلجامه فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا وعنشاه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملابسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا تصور مثل ذلك في التلبس بلا تكلف التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا لجلائل النعم ودقائقها فاتى بالحمد الذي هو الوصف الجميل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدأ بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض بوجوه اخر غير طائل لا نطيل الكلام بذكرها **قوله** المتوحد بجلال ذاته اي المستبد به من توحد فلان برأيه اي تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغيرة ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كان المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له فيه ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشيء وحمله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحلم الحليم اي بلغ اقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملابسة من ضيق العطن

في معرفة اللغة

في معرفة اللغة حتى ابدع بعضهم ليتحقق بها معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثل تحجر الطين وفسره بانه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكر نقل ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد **قوله** وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهي التي يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به **قوله** المتقدس اي المتطهر والمتنزه والجبروت مثل العظموت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا اثرت فيه بكي استعملت فيما حصل بالوسم ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان **قوله** والصلوة لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان اخذها من جهة النبي عم ووصولها الينا من جهة آله واصحابه رضوان الله عليهم صار الصلوة عليه اصالة وعليهم تبعا من روادف حمده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع والبينة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن وبالحجج ما عداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذاتها تجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا الحال في واضح البينات وضمير الحجج والبينات راجع الى النبي ورجوعه الى الله كما توهم بعيد في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى حجج الله المؤيد بحجج الله اي الدالة على الوهيته والمقصود انه عم مؤيد بالحجج الدالة على نبوته

فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلوة
عليهم وان طريق الحق يحتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف
انه ضمن خطبة الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات
والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله وبعد فان مبنى اما ان يكون معطوفاً
على ما قبلها عطف قصة على قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لسببه والعامل
في الظرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما سبق اليك ودخول الفاء
مبني على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع
من الاقتضاب قريب من التخلص واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف
والواو مزيدة تعويضا عن صورة اما وتزيينا للفظ ولا يجوز الجمع بينها وبين اما وما وقع في عبارة
المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب في شيء بل ذلك كما سبق
وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفايدة اما تاكيد مضمون
الكلام واستدرار اصغاء السامع وتفصيل المجمل الواقع في ذهنه فتامل قوله واساس
قواعد عقايد الاسلام الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عم وعرف الدين بانه وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال
صالحة والاعتقادات كالمسايل منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثاني
هو المراد بعقايد الاسلام وهي قواعد لبني هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله
لكونه عبارة عن الملكة التي يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة هذا الكلام وهذه القرينة اشارة
الى قول صاحب المواقف في عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين
والقرينة السابقة الى قوله والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة
ولا ما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة

القواعد الى العقايد بيانية وانهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك
لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن
الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فحري لك ان لا تركن
الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام قوله هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام انما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في اغلب
اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجيء تفصيلها جعل
علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية
لهذه النكتة قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعة ثالثة للفن
هي للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه
والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن قوله وان المختصر شروع
في بيان شرف الكتاب المشروح والهام الملك العظيم والمقصود بيان علو درجة المص في العلوم الالهية
تمهيداً لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور
باعتبار انه يدين له الناس اي يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها
يقال له ملة يقال طريق ممل اي لحوب مسلوك وملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه
قوله دار السلام هي الجنة سميت بها لان اهلها يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة
يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل
لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضي الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام
في الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفي الوجه الثاني مصدر سلم وفي الوجه الثالث يحتملها لكنه استعمل
بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم في الاولى والعقبى قوله يشتمل من هذا الفن على الفوايد غرة
كل شيء اكرمه وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وفرايد الدرر كبارها واحدها فريدة واراد
بالفصول العبارات التي تفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهي باعتبار ما في ضمنها وتدل

عليها من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بعاقيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد
قريب من التفسيري واثناء الشيء تضاعيفه واصعاتنى يقال انغدت كذا اثنى كتابى اى فى طية واراد
بالنصوص الالفاظ المستعلة فى معانيها الوصعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشانه ان يتيقن
وفص الشيء صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها
وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ماتفرق من اعصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير **قوله** فحاولت اشار
بالفاء الى ان مابعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر
والمعضل بكسر الضاد والمشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق
المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها ءجعلها فى قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى
وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح مابين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى
عنى كشحه اذا قطعك كانه اخرج ذكرك عن داخله ويقال طويت كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى
التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه **قوله**
وهو حسبى ونعم الوكيل ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى
فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد
وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره
ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد لمن تامل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل
عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول
بعض المحققين بان قدر فى المعطوف مبتداء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتاويل
المعروف فى وقوع الانشاء خبر المبتداء فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف
الثانى بان لاتضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية
على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى
فيه نكتة ثم قال لا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها

واقعة موقع المفردات لاعبرة لنسبتها وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده فى فصيح
الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه
الا بارتكاب تاويل بعيد لايلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا
الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لايشك من به مسكة فى حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو
وابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه
وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتداء فى المعطوف ممنوع وجوابه ان امكان الاجراء المذكور
مبنى على ان حسبنا خبر لما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام والمعترض فى توجيه
اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتداء وما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتداء والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتداء على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام
فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا يقول مررت برجل
حسبك فتجعله صفة وهذا عبد الله حسبك فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لا تعرف فى بعض المواضع
بناء على التاويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتداء فى مثل بحسبك زيد وهو شايع فى كلامهم قال الشاعر
بحسبك فى القوم ان يعلموا بانك فيهم غنى مضر وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث
ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل
جدا وعمرو بخيل الاب وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان
عليه فلهذا احال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتداء فيه يمكن تاويل الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتداء
ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء
فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالف للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضيه
صاحبه وبعد التسليم والتى فهو انشاء لطلب الكفاية لا لما ذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة اذ لا يعتبر
فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة
عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف

هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث كذلك لكونه مسوقاً لغرض كذا بخلاف
الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقع اجزاء منه فانها ليست
من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا يعول
عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ما قال من انه قد يقال
العطف في قد يقال والواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض
في آخر الكلام هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرام ولذيل
البحث بعد طويل وتحقيق الحق فيه يقتضي مجالا فوق مجالنا **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية
اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد استبصار في طلبه وتحرك من جده ونشاط
في تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته
باسمه ونحو ذلك بجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية
الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقد عم مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجر
ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة
الى تدوينها تبعا لما هو المقصود واراد بالاحكام النسب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها
كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف
عليه ام لا **قوله** منها ما يتعلق بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان
به على وجه مخصوص يتضمن سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه والهيئات اللاحقة
اولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم وهو التركة ومستحقوها وان كان
الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلق هو العمل كما هو المشهور حتى ان ما وجد فيه قضية
لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف قبيح يجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادي
وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها
بالعمل واقحام لفظة الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدته ان المستفاد

من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما اشرنا
اليه **قوله** ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي يكون المقصود بعضها فقط كالاحكام المتعلقة
بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها
قوله والعلم المتعلق بالاولى اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع
والاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه الاصلي واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد
الا من جهة الشارع بان ينصب دلائل وامارات تستخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات
من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلي للشريعة ولما
مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام **قوله** وبالثانية اي التصديق
المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح
مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين
في مسئلة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع
العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية
اذ هو العلم الاعلى الذي ينتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها
والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه
كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية **قوله** ولما كانت شروع في بيان الباعث على تدوين
العلمين ودفع ما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداث ما لم يكن في الدين وقد قال عليه السلام
شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله
انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة عن المبدأ والمعاد
بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف
فيما بيننا كذلك فمسلم لكنه امر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة
المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة في زمانهم وكانت الملكة المسماة بالفقه

حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك **قوله** لصفاء عقايدهم علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كا قدمهما على ما علل بها للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليتقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام **قوله** فاشتغلوا بالنظر والاستدلال لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرايحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستثبتونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين **قوله** والاجتهاد والاستنباط لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعنّ له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال انما تتجلى بعد تصادم الآراء **قوله** فسموا ما يعيدها اي سموا الملكة التي حصلت لهم من تتبع المأخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرايط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين **قوله** ومعرفة احوال الادلة اجمالا اي سموا ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال ودلالات العقل والنقل حتى تهيأ والمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤا تاما **قوله** ومعرفة العقايد اي سموا ما يفيد معرفة العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقايد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر

كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبدأ للعلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها اوتابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يعتد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماتها فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من جعل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شيء من المسائل نعم لا يقتضي معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثلثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامي العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما تضاف اليه من انفس العلوم اعني التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متعرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقاما مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضها آخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول اجروا ما هو ملاك الامر فيه اعني ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه

ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة
الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماءها ايضا فتلخص لك من ذلك ان
اسامى العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم الاسماء
تقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم
اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها اشار ههنا
الى تعريفها وصرح تسميتها بعدما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيما سلف فاذا تحققت
هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه
فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده فى تحصيله وقفى وطره
عليه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام
معرفة الكل مما يقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو
الظاهر فى الاصوليين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون الا بتكرر الحضور وانما قلنا
كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز ذلك
فيه ففى اصول الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخلو عن الاشعار به فى الاصوليين لكنه موضع تامل الثانى
ما قيل من سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يعد
على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جميع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل
وادراكها تقابل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكها لا نفى الموجود مان
فى العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه
لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفى فى انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة
للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتميز كل واحد منها باسم خاص لمغنى اغناهم عن ذلك ولما
زال ذلك المغنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسموا ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل
كما كان حاصلا للسلف به يعدون علماء كما هم عدوا باسامى مخصوصة وضعوا كلا منها بازاء نوع منه.

ای المغنى عن التدوين والتبويب وتميز كل واحد منها باسم خاص

هذا خروج عن الظاهر يعدون ...

على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ما عداه لشهرة حال هذه
التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه
قوله يعتد معرفته كذا لان القول بان المعلوم معتد لعلمه مما لا يتفوه به محصل والقول بان المسائل
لكونها مقرونة بادلتها تعتد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يعتد كذا مشعر
بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من استعمالاتهم
وكذلك يأبى جعلها عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لا يعتد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما
ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يعتد ثبوته من حيث هو هو
على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يعتد وثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله الا سيما
فى التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير
متعلق بشخص دون شخص ومع معيذة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته
فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصوليين على ما لا يخفى قوله لان عنوان مباحثه اى فى كتب القدماء
ثم غير العنوان وبقى الاسم بحاله قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه فسمى الكل باسم اشهر
اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان
كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة قوله
ولانه يورث قدرة على الكلام فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم
الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا الغرض
لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكانه نبه على ذلك
بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها
قوله ولانه اول ما يجب من العلوم يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها
فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشأنه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات
اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب

كما يقال فلان الكل الدم ثم لما اعتنى بشان ساير العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه
المذكور تميزا له عن غيره فصار علما له قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة وذلك لغموضه ودقة مسلكه
وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معاينه فينبغى ان يعتنى فيه
باخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتامل فى الماخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بغير
كما يفهم من ظاهر الشرح ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد قوله ولانه لابتنائه على الادلة
القطعية يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البراهين عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن
كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات قوله هذا كلام القدماء اى الكلام الذى له اختصاص بافادة العقايد
الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقايد الدينية
وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك قوله ومعظم خلافياته اى مسائله الخلافية
قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القايمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة قوله الاول
يثاب بالجنة لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته قوله والثانى يعاقب
بالنار لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب
اذ لا حق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس فى الآخرة الا فريقان
فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب
و دخول النار العقاب ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان
الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظاهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر
والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب قوله
فسموا اهل السنة والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام
واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال
ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عم اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه
الى السنة اى طريق النبى عم والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب

ابى منصور الماتريدى

ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجوزجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى
من اصحاب الامام ابى حنيفة وماتريد من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول
كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة قوله ثم لما نقلت الفلسفة هى الحكمة وعرفوها بانه
علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى والذهنى فالعلم الباحث
عن احواله المسمى الآلهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه هو الطبيعى
وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى
علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم
الآلهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هدا وفى الفلسفة
مكتفيا بما يعواه وقع الخلاف بين العلمين فيما خاضت فى بواديه اوهامه وزلت فى مباديه اقدامه
وصار تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون ليبينوا ما فيها من الخلل
ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم
جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم
بالكلام فيما بين المتاخرين تحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف فى تدوين
مسائله وقع فى تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها
اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الآلهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام
وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وههنا نكتة اخرى
لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط
العقايد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات فى مسائلها

اعراضا ذاتية لشئ واحد او اشياء متناسبة مطلقا او من جهة واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدها موضوع معيّن يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث ارادوا علما ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا لكل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد او اشيا متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت فيها قولا شافيا وجهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير باس فتدبر لا رفاك من بوس **قوله** رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه فيها

قوله وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات

قوله وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفي فيها بالظن والتخمين **قوله** فانما هو للمتعصب في الدين حيث جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوايف الاولى من هو متعصب. قصده ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فنظره في بواديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه الا يتسنم سنمة العاجز. ويتدين بدين العجائز. والثالثة من هو متعوّج الدين. مخطئ طريق اليقين. فغرضه من الاشتغال لمقاصده. التمكن من ابطاله ورده. والرابعة من يتوغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة. فربما يعجب بفكره ورأيه **قوله** قال اهل الحق قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سننهم والاقتداء بسننهم لكنه رح اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من ان مقول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق

قوله واما الصدق لما بيّن معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا له في اغلب استعمالاته مفسرا بما فسر به الحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما

مترادفان

يترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا لمجمل الواقع فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان استعمال الصدق في الاقوال اكثر عن استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما **قوله** ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان تجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذي يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين **قوله** حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسياق وفسرهما بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان لا غيره انسانا فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرر الضمير لا بد منه **قوله** بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للشئ خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق

وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور
بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض
اعنى اللوازم البينة لا يمكن تصور معروضه بدون التصور فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز
كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه فى الجملة
وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك الزمان وبين ذلك
بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت
مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور
اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البينة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا
ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من اللوازم ما لا يتم تصوره
الا مع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره
كالملكات بالنسبة الى اعدامها **قوله** وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه اى فى ضمن
افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهية بخلاف الاصطلاح
السابق **قوله** وباعتبار تشخصه هوية فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل
بمعنى الشخص بمعنى الوجود الخارجى ايضا **قوله** التى عندنا الموجود اى هما متساويان
صدقا واما انهما هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد فى ذلك والمحققون على انه
لا ترادف بينهما الا ترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها
فان كل شئ شئ فى حد ذاته ولم يتصور غيره اصلا ولهذا يوصف الماهية بالوجوب والامكان
نظرا الى وجوداتها ولا يوصف بهما بالنظر الى شيئيتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية
فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة
انفراده بالاحكام يقال انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود
صح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها **قوله**

معناها بديهى التصور هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم
ايضا بديهى خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف مفهوم الوجود
زعما منه بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره **قوله** فان قيل حاصله ان الوجود
اما مرادف للشيئية او لازم بين لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو ومحض
الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل
لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان
ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء
والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء
على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس
الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما
سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا
واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده
او عدمه او لا يقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا ونعبر عنه بلفظ
واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج فى اثباته الى البيان وليس مثل قولك
الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت
فنحكم عليه بالثبوت فى نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت
فى نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه
مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيما يوصف بالفعل
بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال
الفضل ونهاية البلاغة ۝ وبعد بالله درى ما احسن صدرى ۝ تنام عينى وفؤادى سرى ۝
مع العفاريت بارض قفر ۝ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال ۝

من غير لجلجة ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** وتحقيق
ذلك يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب
نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو
اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب
ان يكون معلوما مسلماً والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد
المحمول استلزاما جلياً فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل اما لا يكون مستلزما او يكون
مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهياً محتاجا الى امعان في تصور
الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان
قوله من تصوراتها والتصديق بها اي بوجودها واحوالها اي ثبوتها لها يريد ان المراد
مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن بديع
القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام
مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور ماهياتها وتصديقها وباحوالها
حاصل لنا ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق بها بقرينة المقام ولا حاجة
في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم **قوله** والجواب
ان المراد الجنس يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق
على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا
الجواب بانه لا غنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود
الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات
المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون

هذا العموم المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضاً ونحن نقول اولا مبنى هذا الجواب شيء لا مستند له
والشارح عنه بريء وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها
فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب
فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقايق وجوداً في الجملة وان لجنس العلم المتحقق
بها تحققاً رداً لما ذكره السوفسطائية من نفيهما راساً ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل
عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها
مقدمات بها يتمسك في المطالب وهذا هو التحقيق الذي يعقد عليه حل كلام المتن فلا تكن من الخابطين
خبط عشواء **قوله** منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة
وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات
باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية
والقضايا المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها **قوله**
ومنهم من ينكر ثبوتها هم لا ينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود
في نفس الامر ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور
وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلاً
عن تكيفه بالكيفيتين واللاادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم
والتباس الحال عليهم والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات
الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك المقال
لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهباً ويتشعبون الى الفرق الثلث بل كل
غالط سوفسطائي في موضع غلطه **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء يريد ان لم يكن النفي وضعاً
مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام
الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي فلا اتصاف للشيء

من الاشياء به فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقايق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقايق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقايق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قياساً برهانياً صالحاً لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزامياً لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو عنده مسلم فتفيهقوا في تمام هذا الالزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظناً منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وحقية في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار نفس الحقايق على الوجه المحرر في صدر البحث **قوله** والحس قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلط اذ لا شهادة لمتهم **قوله** لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وما ظن من ان العقل ببديهته جازم ذلك فسهو ظ **قوله** والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ويعرض شبه نفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهته لا بنظره حتى يحتاج

في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا لتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل **قوله** وهو صفة يتجلى بها المذكور عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه والكشف عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشيء جلي لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في شيء من ذلك كما يطلع عليه موضعه **قوله** ويمكن ان يعبر عنه اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب او ما هو خلاف النسيان **قوله** فيشمل ادراك الحواس وهو الموافق لمذهب الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة **قوله** صفة توجب تميزا لا خفاء والاختلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ما ذكروه انه صفة توجب تميزا اي كشفا للشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي المتعلق ولا يجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز بتجويز وقوع الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كلا منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جاز ان يزول ويحصل بدله

واسباب العلم

اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لافي الحال لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى
تصورا وان تعلقت بها تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت
بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق
باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا التوجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس
فيه ارتكاب تكلف مستبدع • ولا التزام تعسف مستبشع • وتفصيل جملة ما قيل فيه • وتمييز غثه
من سمينه • ببيان يفيه • يستدعي مزيد بسط للكلام • يضيق عن احاطة نطاق هذا المقام •
قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد من المعاني ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان
او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز
بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم
بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعد غيبة
المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك اولا وبالذات
في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية امر خيالي وان كان لا شيئا محضا عندنا لكن يصح
تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني
لكن بمطابقتهما للامر الخارجي وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما **قوله**
وللتصورات بناء على انها لا تناقض لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض
حقيقة بين الادراكات الا ترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفي قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف
فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا
من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا
صاهلا اللهم الا ان يقال انه ليس تميز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمي مشروطا

اي عدم التناقض للتصورات

بالمطابقة

بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضي المتساويين
متساويان ونقيضي المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل
نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض
واراد بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له
تصديقا يقينيا اذا ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق
مسبوق بالتصور فالحال اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول في غاية
السقوط اذ المحمولات في القضايا المذكورة ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية
ما في الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولاتها
على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تاويل ما هو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
التصورية في نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجمالا او ارتفاعها
لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طرفين وقوع وارتفاع
اذ لا يخطي العقل بجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات
لغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لا يتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم
تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظله وحكايته فهو بذلك الارتباط سبب لانكشافه
عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية
هو مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق
لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم
التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة
بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة
وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان

العلم التصديقي لعوض من المطابقة وعدمها فما كان سبباً لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقاً
وعلماً وماكان سبباً لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه
على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديق واما تصور الانسان
حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس
وافراده لايصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت في زعمت ان المعلوم المنكشف هو
الانسان فالخطأ انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكشفه لايقال قد يحصل مفهوم
الحيوان الصاهل في الذهن فيجعل آلة لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل
آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو
وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور للموضوع غير مطابق اذ لايمكن ان يقال المتصور افراد
الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف مايطابقه ويصدق
عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة الملاحظة فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت
على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك
الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد
واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال
لها فمنه تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب
لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف
العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب • عن حقايق
عن لب الالباب • ودقايق تميز القشر عن اللباب **قوله** وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام بل بحسب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة فرها بالى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل
بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله **قوله** فانه بذاته لا بسبب من الاسباب اراد
ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قايمة تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف

علي مايراه

قوله على مايراه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب
والا فالعقل لما كان ملاك الامر في ادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل الذي سمي
من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك
كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها
سبب للادراك في الجملة **قوله** كالنار للاحراق هذا مبني على ماعليه اهل اللغة من ان الادراك
فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبداء القبول والنار مبداء التأثير والايجاد على
ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة القائلين الا ما كان ضروريا منها
غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة القبول
والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق **قوله** والحواس والاخبار آلات وطرق جعل الاخبار طرقا
باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا واما جعل الحواس الآلات فاما ان يكون ذلك
ايضا بناء على التشبيه والمجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهراً على ماعرفت وذلك ان الآلة
هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل
من الفاعل لا في قبول المنفعل ولهذا تراهم لايفردون بها ذكرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد
كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأي من يجعله جملة الشرايط من تتمة
العلة المادية **قوله** هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير منحصر في الثلثة لكن الغرض الكلامي
غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية وانما يبحث
عن احوال الموجودات حيثما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلسفي فان مقصوده ليس الا معرفة احوال
الموجودات على ماكان عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جملتها فظهر انه ليس
على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشنار • ولا للفيلسوف من التعرض لها بد وخيار
وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات •

يعني ان الكتاب ودرر قولنا على علمه تعالى لذاته ان انكشاف الاشياء لذاته
تاردف بقوله لا بسبب من الاسباب ايضا دفعا عن ان الارادة منه

يعني يخصون العلة الفاعلية والقابلية بالذكر دون المادية
والصورية والغاية علية ولا يتعرضون
لذكر الآلات بناء على انها من تتمة الفاعل على ما هو الاتم
فاعلية الحكم ... لاجل تاثير دم

يعني ان منهم من اعتذر عن اهمال ذكر الشرايط بانها من تتمة العلة القابلية
لان القابل الاتم قبول بالفعل ما لم يحصل شرايط القبول فيكون الآلة ايضا
من تتمة

نعم يتعرضون لتفصيل اسباب العلم بحيث لا لانه
لابد لهم من ذلك نوع بل بناء على دأبهم من خلط
الكلام بالفلسفة منه

بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها يريد
تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس
الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك
الادراكات هو التعقل لثبوتها في البهايم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب قوله وكان مرجع
الكل اى في اقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع
التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس خفي ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت
ان ملاك الامر في الكل هو العقل قوله بان لنا جوعا وعطشا هذا من الامور المدركة بالوهم
وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه
البهايم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السخلة معنى يوجب العطف
عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد
خلق الله تعالى من غير آلة او يكون بها آلة اخرى قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس
كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها
من المشاهدات قوله بمعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها فان كل احد يجد من نفسه
تلك الادراكات وتعقلها بالآلات المذكورة قوله فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية
فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي
في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم عند المتكلم قوله بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان
كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدائه او بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى
قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرع الجلدة
المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه
بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده قوله بمعنى

ان الله

ان الله يخلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق جري العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه
المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة قوله تتلاقيان ثم تفترقان
اما ان يتعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة
اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة
تنتظم على كلا المذهبين قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الطرف والحجم والبعد والوضع
والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة
والتشابه والاختلاف وكالترتيب والتقعر والاستقامة والانحناء والتحدب والتعقر والكثرة
والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة وكالقرب
والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يفتر
كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر
اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء واللون فقط وما عداهما انما يدرك بواسطتهما على
قياس الغرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات
قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة
الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل
فيما بينها يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل لا يخلو في الاكثر عن مداخلة اجزاء
كثيرة متحللة من ذي الرايحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم
يحصل بطريق الاول ايضا قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التي هي في الفم بالمطعوم فاما ان
تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم
واما ان تصل اجزاء من المطعوم بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء
نفسها على قياس ما قيل في الشم قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اى
جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صح

كالترتيب راجع الى الوضع والنقش مع الكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب
والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلق بالشكل والكثرة والقلة تابعتان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الحركة والشكل والبشر والطلاقة والعبوس
والتقطيب داخلة تحت السكون والرطوبة تدرك من السيلان واليبوسة من التماسك
والقرب والبعد راجعان الى التفرق والاتصال واما ما هو عدمي منها فيظهر
بالتأمل بعد ما عرفت فما يقال ان الامور المذكورة على اختلاف المذاهب من قبيل
الحركة والسكون عند المتكلمين لانهم قالوا بوجود الكون لكنهم صرحوا
بان انواعه الاربعة مأخوذة بقيود عدمية كما ستشير اليه منه

به فى الكتب الطبية قوله من غير تأثير للحواس لا على وجه الايجاد كما هو راى المعتزلة ولا بطريق الاعداد
على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز قوله فان الخبر كلام
يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام
الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما
او لا وقوعها والتصديق كما تحقق عليه ظل المتعلقة وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار
يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع واللاوقوع
فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه ذلك التصديق الذى يدل
عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع
فى غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او اللاوقوع على ما صرح به الشارح
كثيرا فالحال فى عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهد به ويكون آلة
لملاحظته من حال النسبة غير حالها الواقع وغير مطابق لها ايضا واما اذا كان مطابقا فالملاحظ به
نفس الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيئين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث
انها مشاهدة بالتصديق ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيعرض
المطابقة بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر قوله اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع
او لا تطابقه اراد بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق
فانه وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال انا مخبر اعلمه وظهر
من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر عنه
وهو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو به ثبوت المسند له او انتفاؤه عنه قوله
لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى والتواتر لغة التتابع واصله من الوتر يقال واترت
الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى قوله اى لا يجوز العقل توافقهم لا قصدا بطريق

اى باعتبار تعلق التصديق بالنسبة وظلية المتعلق

المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الا ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف فى دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجوب
المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيه ايضا بعدد معين
مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها
قوم تمسكا بما لا مساس له بهذا المطلب وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات قوله ومصداق
وقوع العلم من غير شبهة يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابط
معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر
يصدقه ومسبب عنه معلوم تحققه قوله والاول اقرب اى معنى وان كان ابعد اى لفظا
اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكره هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره
بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر قوله الثانى
ان العلم الحاصل به ضرورى فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر
الدال عليه داير على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه
للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد
التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل
فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر
فيه الى معرفتها وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه قوله فتواتر هم اذ قد قيل ان عدد
النصارى المخبرين عن قتل عيسى عم لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا
قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم التواتر الاسناد الى الاحساس التام
وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى عم حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك
فى الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عم فى التوريت
على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبلغ منهم الا الآحاد والشذاذ

الاشعار انما هو على اصل الشائع من ان تخصيص الشى بالذكر ينفى الحكم عما عداه

وربما يقال ان خبر النصارى واليهود دفع في معارضة الواقع شرط التواتر ان لايعارضه قاطع وقد يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عم والجواب بعد ما عرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عم ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه آله لايصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر في خبرهم بين لا استرابة **قوله** كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى شمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما **قوله** والرسول انسان جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الآية ويشهد به الحديث على ما روي انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عم علماء امته بانبياء بني اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا فانه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة اشار الى فرق اخر هو ان الرسول من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب

مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف والتوريت والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخلو ايضا عن شوب وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في منام **قوله** المعجزة امر يعم الفعل كشق الجبل وخلق البحر والترك كالامساك عن القوت المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات **قوله** فارق للعادة بان يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا لاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرايط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قاعدة الملة او لتاثير من نفسه الخبيثة مع شرايط المعينة على ما هو قانون الفلسفة فنقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلق الا عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله **قوله** قصد به اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضي سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ما عداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا

فتقيد الامر بكونه خارقاً للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسل
في تعريف المعجزة فان صحة بثوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف
معجزة نبينا ع ليتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبي قوله هو الذي يمكن
التوصل قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفي فيه
كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اي يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض
اي لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح لان يجعل وسيلة الى العلم
بمطلوب خبري بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل عليه
بطريق جري العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب في هذه الصلاحية لا يفارقه
توصل به ناظر او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرايطه مادة وصورة اذ لا يمكن
التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق
الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبري
المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان
المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف
الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر قوله قول مؤلف
القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ليتعلق به من قضايا
وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير
البرهان من القياسات فان شيأ من ذلك لا يسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد
باستلزام القول المؤلف لاخر عندهم هو استلزامه بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق
على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه ماخوذا على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا لتحقق
قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها
في الواقع تستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم

او التخييل

او التخييل او الشبه وشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه اولا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشيا
والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح
المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف لاخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب
المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم
بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطاء اذ شيء مما ذكره لا يفيد العلم الا
اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل ح شيان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك
الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم اي لا قولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقي فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد
والمركب قوله فبالثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف
بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف
ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره
تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش
عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات
المرتبة على هيئات باقي الاشكال او مع النظر فيها او في احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة
العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اي من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان
الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشيء آخر اي
تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقي فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا
وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادي الحدس فان كان المقصود ابطال
طردهما بان من له القوة القدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست
بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق

التعريف عليها او بان المبادی التی یمکن ان یستحصل منها المطالب بطریق الحدس لا بطریق النظر
لیست بادلة ویصدق علیها التعریفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا یلزم من معرفتها
معرفتها ما لم ینضم الیها حدس قوی وقیاس خفی وان کان المقصود ابطال عکسها لعدم صدقهما
علی المبادی بالمعنی الثانی وصدق الدلیل علیها فجوابه منع صدق الدلیل علیها **قوله**
فللقطع بان من اظهر الله الخ یرید ان المعجزة کما تدل علی صدقه فی دعوی الرسالة کذلک یدل
علی صدقه فیما یتعلق بها من الاحکام اصلیة کانت او فرعیة وبهذا القدر یتم المقصود ههنا
واما صدقه فی سایر اخباره فسیأتی بیانه فیما بعد **قوله** فی التیقن ای عدم احتمال النقیض
هذا هو المعنی الاصلی للتیقن یقال تیقنت الامر بالکسر یقینا وایقنته واستیقنته وتیقنته ای
علمته وزال شکی ویقابله الظن ولکنه اعتبر فیه الثبات عرفا وهو غیر مراد ههنا بقرینة عطف
الثبات علیه ولما کان العلم ربما یطلق علی معنی اعم من التیقن صرح بالمعنی المراد فی کلامه اشارة
الی ان النظریات متفاوتة فی الجلاء والخفاء وان کان یجمعها معنی التیقن وان منها ما یقارب
الضروری کالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه کما یکون فی انتاج صور
القیاس المفید له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ یکون فی المقدمات والوسایط کثرة بخلاف
مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما یحصل من مقدمتین بدیهیتین علی هیئة قریبة
من الطبع جدا ومن ههنا کان العمدة فی اخذ العقاید الدینیة هو السماع لا العقل **قوله** او بغیر
ذلک ان امکن کالالهام او السماع منه عم فی المنام کما ذکره بعض ائمة الحدیث ولعل ذلک
ببلاغته واسلوبه کما یعرف بذلک کلام الله **قوله** هو ادراک الالفاظ وکونها کلام رسول الله
الاول ادراک تصوری یحصل للنفس بمجرد السمع والثانی ادراک تصدیقی لحس البصر
مدخل فیه ایضا **قوله** بمجرد کونه خبرا یرید ان المراد بالخبر الذی جعلناه من اسباب العلم
خبر یکون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فی احواله والخبر المقرون بالقراین
فی الصورة المذکورة انما یفید العلم بمضمونه بانضمام تسارع قوم الی مجموعهما من اسباب العلم

ومع هیئة الشکل الاول ... فی العکس الذی ذکره الشارح

دلت تلک القراین لیست مما یمکن ضبطه اجمالا ولا التنصیص علیه تفصیلا لکثرتها واختلافها
واختلاف الطبایع والافهام فلم یلتفت الیها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما
مستبدان بافادة مدلولیهما تفصیلا والدلیل انما یدل علی صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا
وکاینا ما کان فلم یعتد به واسند العلم لمضمونهما الیهما **قوله** وخبر اهل الاجماع فی حکم
المتواتر اما لانه خبر جمع لا یجوز تواطؤهم علی الکذب سمعا واما لان الاجماع لا بد من مستند والاجماع
علی قبوله فی الحکم المجمع علیه کالاخبار به بطریق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فی حکم خبر الرسول
اما بناء علی ان الحکم المجمع علیه مستند الی السند حقیقة والاجماع کاشف عن صدقه وصحة السند
ان کان من السنة فالامر ظ وکذا ان کان من الکتاب وان کان قیاسا فالقیاس مظهر لا مثبت
فیعود الی خبر الرسول ایضا واما بناء علی انه مستند الی الادلة الدالة علی حجیة الاجماع
من الکتاب والسنة حقیقة والاجماع مظهر وکاشف لکان له وجه وجیه ولعل مراد من قال
خبر اهل الاجماع لا یفید بمجرده بل بالنظر الی الادلة الدالة علی حجیة الاجماع هو هذا الاخیر
وعلی هذا لا یتجه علیه ما اورده الشارح فتأمل **قوله** هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراکات ای الاحساسات فان من زال عقله کما لا یعلم لا یدرک وهذا المعنی هو الذی عبر عنه
ابن سینا فی الحدود بصحة الفطرة الاولی وعرفه بانه قوة بها یجوز التمیز بین الامور القبیحة
والحسنة وهو المعنی بقولهم غریزة ای صفة جبلیة یتبعها العلم بالضروریات حسیة کانت
او غیر حسیة عند سلامة الآلات ای الحواس واما عند عدم سلامتها کما فی حالة النوم
والسکر والشک فیتخلف عنها العلم **قوله** وقیل جوهر یدرک به الغائبات وفی بعض النسخ یدرک
بها الغائبات فلو صح فتأنیث الضمیر باعتبار انه قوة او آلة قالوا انه جوهر بسیط او جوهر لطیف
شابک للاجرام الکثیفة واستدلوا علی جوهریته بقوله عم ان الله تعالی خلق العقل فی احسن
صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اکرم خلقی بک اکرم وبک اهین وبک
اعذب وبک اثیب وبقوله عم اول ما خلق الله العقل فانه یدل علی انه لیس من قبیل الاعراض

ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله
يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغايب للمعقول ومعنى ادراك النفس
بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسايط انها تتأمل في احوال
المحسوسات وتقيس بعضها الى بعضها فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معانى كلية وتجزم
بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان آخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها
وجدها وجدها **قوله** لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسابيات
او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا
وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات **قوله** وبعض الفلاسفة في الالهيات نقل عن ارسطو
انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق
والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل وفي الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات
قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات
خاصة وللمهندسين ايضا كالمنكرين مطلق اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة
العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا **قوله** ففيه اثبات ما نفيتم من افادة
النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروا واما
اذا اكتفوا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على ما نقله رحمه الله عن الامام من انه لا نزاع في افادة
النظر الظن وانما الخلاف في افادة اليقين **قوله** فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة
حذرا من التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض
مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان
النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب
على وفق كلام شرح المقاصد واشار ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم
الزام خصمهم بما هو عنده مسلم **قوله** فان قيل هذه شبهة من قبل السمنية يفيد عدم العلم

بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبة لا بد له النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال [من افادة]
ايهما كان **قوله** لزم اثبات النظر اى افادته للعلم بالنظر اى بافادته **قوله** وانه
دور اى مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة
والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه
قد اتخذه آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان تناقضا
وردوا على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لاثباته بنفسه **قوله** قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي **قوله**
والنظري قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين **قوله**
وشهادة من الاثار فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصنائع واقسام الحرف
واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد الناس جدا **قوله** وشهادة من الاخبار
مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله في حق النساء هن ناقصات عقل ودين ولهذا جعل
شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل **قوله** والنظري قد يثبت بنظر مخصوص يريد
ان النظري المط افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن
اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ح ضروريا لما عرفت ان الاحكام
تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام
نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم
واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على ما ادعاه الامدي نضم اليه انه ليس افادته لخصوصه
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مفيدا للعلم لان الاشتراك
في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فثبت المط بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق
كلامه قال وهذا معنى ما قال امام الحرمين لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت
نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر

المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه غير ثابت حسن الكلام امام الحرمين لكن لا يلايم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد
النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لا يكفي
معرفتها من بعد نعم لابد للتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلي
مفروغا عنه لئلا ينقطع الى اثباته في كل مطلب مطلب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل مطلب فلا وتحقيقه
ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة على
نتايجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفنا، ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة
ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له ماخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت الى حالة ولا الى
حال العقد المستفاد منه حتى اذا استانفنا النظر متعرفا بذلك وجدنا من جملة ما علمنا افادته
معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستانف مفصلا بل يكفينا
معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندي من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين
ودفع اعتراض الامام الرازي عنه فتامل والله الموفق والمعين **قوله** اي باول التوجه من غير
احتياج الى الفكر ارد فه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوي
للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا **قوله** فهو لم يتصور معنى الكل والجزء
بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان
التصور مطابق اليه وان ما لا يطابق شيئا لا يكون آلة على ما سلف تحقيقه **قوله** اي حاصل
بالكسب وهو مباشرة الاسباب الكسب كذا الاكتساب يطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في
مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول
نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب باول كلامه **قوله** ويفسر بالا يكون

تحصيله مقدورا للخلق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا لازما
لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان
بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل التفسير للضروري المقابل للاستدلالي ذهابا
الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا نتمكن من تحصيله وما لا نتمكن
من تحصيله لا نتمكن من تركه وما لا نتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل
من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس
بشيء **قوله** فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه
الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة
السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره
من اشتراك الضروري بين المعنيين **قوله** وتغير احواله اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات
كلذته والمه وساير عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات
معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس
العقل سببا واراد صاحب البداية ما هو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر
العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها
لابد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المزعج ولا تشعر به الاشتغال مهم قلت ممنوع وانما
الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية
المدرك والشيء وعوارضه لا يغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بها بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون
بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاسباب
والشيخ الاشعري يحيل بامثال ذلك على جريان العادة وقد تنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى
في ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسيرا لما يراد منه فتدبر **قوله**
والالهام المفسر اشارة الى ان الالهام قد يفسر بما يعم ما بطريق الفيض اي من غير سابقة

طلب ولا مباشرة سبب ما بطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه
بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة
له حاصلة في قوة المدركة من حيث هي كذلك قوله عند اهل الحق احتراز عما نقل عن بعض
المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها
والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتاب وبدلالة العقل وقد مر ان الالهام
يطلق على معنى اعم قوله الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة
فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع
نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام
ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما قوله والعالم اي ما سوى الله العالم اسم
لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار انها شيء يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم
به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل آحاد
واجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا
فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة
به كونها من ذوي العلم فيختص بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام
الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس
وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم
لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة
من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم وعدم اطلاقه
على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى
بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر
الشرح فمحل نظر قوله بجميع اجزائه يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته

من الموجودات

من الموجودات ولا يخفى عليك وجه حملها على المعنى الاول او الاخير قوله وصورها اي
الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فاذهبوا الى قدمها بالجنس كما هو
المشهور منهم قوله بمعنى الاحتياج الى الغير وسموا ذلك حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق
العدم اي سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدوثا زمانيا قوله بقرينة
اي فسر او خصص ما بالممكن بتلك القرينة قوله ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك تفسير القيام
العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالمتكلمين
فلما سيأتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد ابطل طرد التعريف بالسرير فانه ليس
بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر
مخصوصة متالفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين عليها واما المركب من تلك
الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف
ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به فان قلت هو منقوض
بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا تم
تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة
اعتبرا شيئا واحدا قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه اي اتصافه
بالوجود هو وجوده في الموضوع اي حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله
في موضوعه ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علة او توارد علتين
مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه فوجوده
في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيزه امر آخر يحتاج
فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع
لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشتبه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك
لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى فساده قوله وعند الفلاسفة معنى

قيام الشيء واضاف القيام الى مطلق الشيء ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والمادي قوله ليتحقق الابعاد الثلثة اى الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوايم شرطا عندهم في تحقيق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما تركبت منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم على ان تقاطع ابعاد الجسم على قوايم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فمعنى الطول والعرض والعمق عند هؤلاء اعني من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا قوله بل هو نزاع في ان اى شيء يريد ان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبئ عن العظم والجسمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية قوله لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي ويسمى الانفكاكي ايضا فان كان بآلة نفاذة يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي

ويسمى الوهمي

ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شيء غير شيء وربما يوجد للعقل بسبب ذاع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا ما هو من قبل الوهم في الشيء الجزئي ومن الفرضي ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما تتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض التشخص مشتركا فلما كان فرض اشتراك التشخص يخرجه عن كونه متشخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد قوله احتراز عن ورود المنع عليه فيسلم عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم ما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا قوله بل لا بد من ابطال الهيولى عرفها ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة قوله كرة حقيقية الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها

الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لايكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس
الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان
احسن **قوله** لكان فيه خط بالفعل اى مستقيم كما صرح به وح لايكون ما فرضناه كرة حقيقية
كذلك هف **قوله** وذلك انما يتصور في المتناهى الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء
وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصوران في غير المتناهى لكن يتجه عليه
اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية
فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما
بكثرة اجزائه وصغر الآخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير
متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقداريهما
لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود **قوله** لان حلوله
ليس حلول السريان اذا كان الحال ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول سريان كحلول
الالحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول
ينقسم بانقسام المحل دون الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة
الحد الواحد بها لانا نقول ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقاة
الموجود للموجود لايكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة
المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك
بسبب الملاقاة ولا يدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثقبة في سطح الكرة وبالجملة
حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما
بجوهريهما ضروري فان اراد ان جزءا من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان لايكون ذلك
الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظ وان اراد ان
جزءا منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء

من ان الملاقاة

من ان الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف
لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا وجود للنقطة
فيها ليس كما ينبغي **قوله** والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به منع للمقدمة القائلة
بكونهما لكثرة الاجزاء وقلتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد
في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور
مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم
انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء
متناهية لكن لا يستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية
الى ما لا يتناهى **قوله** والافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر
فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا متناهية فلنفرض تعلق
قدرة الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لا يمكن
لا خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق الايجاد بالفعل
بل معنى عدم تناهي كل منهما انه لا يتناهى الى الحد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام
الفعلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية **قوله** مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي
الى قدم العالم يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل
حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما
ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن
ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو ممتنع عندهم
ففي اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجه آخر
وفي قوله المؤدي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لا بد من الاستعانة بمقدمات اخر هي ممنوعة
عند المتكلم ايضا **قوله** وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع

الخرق والالتيام عليها اذا ثبت الجزء وتركبت الاجسام من افراده كانت الاجسام
متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك
حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام
حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام
عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات للهيولى فيكون
هذه الاصول ايضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع من اصول
الفلسفة قوله انما هو في بعض الاعراض كالأين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول
بوجودها قوله قيل هو من تمام التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم
فيكون ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى سياق الدليل وتقريره
ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر
والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروايح فيها وما هو محل الحوادث
وغير خالٍ عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث قوله واصولها قيل السواد والبياض
وباقي الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلاً اذا خلط السواد مع البياض فان غلب
البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد
غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة
واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة ببياض حصل الزنجارية
واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط
النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس ساير الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها
خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا قوله والاكوان هي الاجتماع الى اقول
ووجه الحصران الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر للشئ في نفسه فان كان مسبوقاً بحصول
آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل

بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على الحصر القسم الاول في الحركة
والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسماً خامساً
ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه قوله والطعوم جمع طعم بالفتح
وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام قوله وانواعها
اي الحقيقة وهي بسايطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان
او اكثر يدرك معاً لمجاورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد قوله والعفوصة
والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض
يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف قوله والتفاهة هي طعم بسيط
بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة
وقربه في نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساساً ظاهراً فلهذا سمي بالتفاهة
التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحلل منه
شئ يخالطه الرطوبة اللعابية ما لم تحلل في تحليله فعند ذلك يحس منه بطعم قوي بسيط فيجب ان
يكون ذلك راجعاً الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها قوله وليس لها
اسماء مخصوصة وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يعتنوا بامرها وتمييز انواعها ووضع
الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رايحة الورد
والتفاح او وصفها بما يدل على ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة
ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات قوله والظاهر
ان ما عدا الاكوان الخ ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج
فتستحيل في حقه تعالى على ما سيجيء وان كان ذلك لا تطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به
بعضهم في تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد وان امكن تطبيقهما بان يحمل على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز

وهو ايضاً يتم ... كونا آخر في حيز آخر فهو الحركة والا فهو السكون ... فالحصول ... الحيز ان كان مسبوقاً

سواء لم يكن مسبوقاً اصلاً او كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الحيز

فان الاعراض ... المزاج والقول بتوقف الاعراض على المزاج مذهب ... نعم ... اهل السنة ... تجوز ... جوهر واحد

عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصدده من ضبط
اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى البينة وان كان المذهب
غير ذلك **قوله** كما فى اضداد ذلك لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى
عدم بقائها على ما هو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه شئ من السفسطة
على ما سيجئ **قوله** اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا هذا كلام مشهور
فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة
واعترض عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لا يجب تقدمه
بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا فى جواز التقدم
الزمانى وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما
اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله او انتفاؤه فموضع تأمل **قوله** والمستند
الى الموجب القديم سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع
وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة
يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ ليس
فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة
عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب
انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبير فى هذه الجملة
قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا
عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف بالكون الثانى
فى المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع
كونين فى آنين فى مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء

للسكون

للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان
اربعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون
على انهما عبارتان عن الكون الثانى ويرد عليه على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد
هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب
لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل
العوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون **قوله** فان قيل منع
للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **قوله** فلانهما من الاعراض وهى غير
باقية قد تعرض لهذه المقدمة بكثير الماخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى
لم يفلت فيه قرن والنضال الذى لم يلح فيه ساعد الايدى ان كل ما يقال فيه لا يخلو عن شوب
كما يستطلع عليه **قوله** لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضى المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع المتأخر
فيه المتقدم ومثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس
الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث
مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات
الحركة فلا يلزم الاحدوثها **قوله** وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينعقد قياس
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون
يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته
بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لا بالذات
ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس
فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بناء
على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدة
وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركة اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز

ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضاً للمنع مجال **قوله** وانه يمتنع عطف على مدخول على
قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ منع لقوله مالا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل
لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث
المعين فظاهر انه غير لازم لما ذكر اذ الازل انما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة
موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه
لا امتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى
ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما مما لا دلالة عليه
وما ذكر من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات
المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب
على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لا تناهى الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازى من جريان
برهان التطبيق فى كل ما دخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما نقول من ان كل واحد
من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضاً
بالضرورة ثم ان ذلك الغير يجوز ان يكون من جميعها والا لزم ان لا يكون ما فرضنا جميعا بل يجب
ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث
الابدية لكن لا ضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث
لا يبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى والحاصل ان وجود
ما لا يتناهى بالفعل ازلا او ابدا محال **قوله** الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز يجرى مجرى المعارضة
لابطال قوله ان الجسم والجوهر لا يخلوان عن الكون فى حيز والمذاهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين
وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو والثانى للمتكلمين
وهو ما ذكر فى الجواب والثالث لافلا طون ومن تبعه انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم
الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض

فى السؤال

فى السؤال ولا مست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له **قوله** هو الفراغ الموهوم الذى
يشغله الجسم قيد به اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلى به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا
وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل لمجرد كشف
عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل
الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى
الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء **قوله** ضرورة
امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح لو قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق للمذهب
وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما صح عند المحققين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة
الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة
او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم **قوله** اى الذات الواجب يريد ان هذا اللفظ
وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتيازه ذلك عندنا بوصف الالوهية
صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب
الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة
ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفة
الواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى الغير لا يكون
واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم **قوله** اذ لو كان جايز الوجود تعليل لحصر محدث العالم
فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزم
محذوران احدهما ان ما هو من جملته لا يصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث
فلو كان بعض اجزائه محدثا للكل لزم كونه محدثا لنفسه ايضاً والثانى ان العالم اسم لجميع ما يصلح
ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون لجميعه من حيث هو كذلك مبدأ خارج عنه **قوله**
وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول

من مسلک الحدوث والثانی من مسلک الامکان فلم یتنبه ان الشارح لم یحمل کلام المتن علی ظاهره
بل رده الی مسلک الامکان کما نبهناک علیه قوله لو ترتب سلسلة الممکنات لاحتاجت الی علة
ای احتاجت الآحاد الغیر المتناهیة باجمعها بحیث لا یشذ منها شیٔ من الآحاد فان مجموع الآحاد
بهذا المعنی موجود بوجود جمیع اجزائه وممکن لکونه مرکبا من الآحاد الممکنة ومغایر لکل من تلک
الآحاد اذ الکل غیر جزء وکل ممکن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنی
لا یحتاج الی علة غیر علة کل واحد من اجزائه اذ لیس فیه غیر کل واحد من اجزائه والغرض ان لکل واحد
منها علة داخلة فی السلسلة هی ما قبله قلت لیس الغرض بیان احتیاج المجموع الی علة غیر علل
الآحاد بل ابطال کون کل واحد من تلک الآحاد معللا بما قبله من غیر انتهاء الی ما لیس کذلک اذ علی
ذلک التقدیر لا یوجد شیٔ غیر جمیع الممکنات التی هی علل باعتبار معلولات باعتبار فان کانت العلة
الکافیة فی وجود جمیع تلک المعلولات جمیع تلک العلل لزم کون الشیٔ علة لنفسه وهو ظاهر لزوما
وبطلانا وان کانت بعضها منها لزم کون ذلک البعض علة لنفسه ولعلله اذ کان فی الجمیع کاف
فی کل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا بطل کونها نفس الجمیع او بعضها تعین ان
یکون خارجا عنها والموجود الخارج عن جمیع الممکنات واجب فثبت الواجب وینقطع به السلسلة
اذ لا بد من ان یستند الیه شیٔ من آحاد السلسلة والا لما کان علة لها فیکون طرفا لها فتنتهی به
لا محالة فمن قال ان هذا الدلیل غیر مفتقر الی ابطال التسلسل ان اراد انه یتم به الدلالة علی
وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الی ما لا یتناهی او مع امکانه فبطلان کلامه اظهر لان ثبوت
الواجب مناف لذلک وان اراد ان ابطاله لیس من مقدمات هذا الدلیل وان کان لازما متأخرا عنه
فذلک حق لا نزاع فیه وانما النزاع فی المعنی الاول قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبیق
للقوم فی اثبات الواجب مسلکان الاول بیان ان الممکن سواء کان متناهی الافراد او غیر
متناهیها لا یتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممکن یدل علی وجود الواجب البتة
ویلزم من وجوده تناهی السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبیل کما عرفت

عليه

علیه الثانی بیان امتناع لا تناهی الموجودات الخارجیة سواء کان من جانب العلة او من جانب المعلول
فیجعل ذلک مقدمة لاثبات الواجب ومن ذلک برهان التطبیق قوله وهذا التطبیق انما یکون
فیما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمی محض التطبیق بین الجملتین یتصور علی وجهین الاول ان یلاحظ
خصوصیة کل واحد من آحاد الجملتین ویتوهم انطباق جزئین بین کل اثنین من آحادهما التطبیق
بهذا الوجه یعم الموجود والمعدوم والمترتب وغیر المترتب والمجتمع والمتعاقب لکن القوی البشریة
قاصرة عنه فیما لا یتناهی فلا یمکن الاستدلال بهذا علی تناهی شیٔ منها والثانی ان یلاحظ آحاد الجملتین
علی الاجمال ویلاحظ الانطباق فیما بین آحادهما کذلک وقد اطبقوا علی ان التطبیق بهذا الوجه
یمکن فیما بین الموجودات المترتبة المجتمعة فی الوجود وانه لا یمکن فی المعدومات الصرفة واختلفوا
فی الموجودات الغیر المترتبة او الغیر المجتمعة فذهب المتکلمون الی جریانه فیها لان آحاد الجملتین
فیها قد اتصفت بالوجود فی الجملة فیکفی ذلک لتطابق آحادها بعضها ببعض فی نفس الامر بخلاف
المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بین آحادها فی نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحکماء
الی ان الافراد المنقضیة فی الامور المتعاقبة معدومة حقیقة فلا تطابق فیما بینها بحسب نفس الامر
وکذا الموجودات الغیر المترتبة لا توصف بالتطابق ما لم یلاحظ خصوصیاتها ولم یعین
لکل واحد منها مرتبة معینة والا فلا معنی لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا
لا تناهی الحرکات الفلکیة والنفوس الناطقة من جانب الماضی واعترض علیه بان النفوس
الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الی ازمنة حدوثها فیتم التطبیق فیه علی الوجه الذی تقرر عندهم
واجاب عنه بعض المحققین بان آحاد النفوس لا ترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد یحدث
منها جملة فی زمان وقد یخلو زمان عن حدوث شیٔ منها فلا یجری التطبیق فیما بین آحادها باعتبار
ترتب اجزاء الزمان ولما کان للمعترض ان یقول نحن نطبق بین النفوس الحادثة فی اجزاء الزمان
سواء کان الحادث فی کل واحد من تلک الاجزاء واحدا او اکثر فان تناهیها یستلزم تناهی آحادها
لان الحادث فی کل زمان متناه اشار الی جواب آخر یدفع هذا الاحتمال ایضا قال وایضا هی مأخوذة

لان الانطباق فیما بین المعدومات الصرفة لا یکون الا بحسب
توهم الانطباق بین کل اثنین من آحادهما ... فلا یتعین
الاجمال فانهما علی الوجه الثانی ...

لعدم انطباق الافراد المنقضیة والموجودات
الغیر المترتبة بالتطابق ما لم یلاحظ خصوصیتها

من حيث انها مضافة الى الازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة
واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب
الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها
مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال الجواب الثانى ولم يره ولا طيف خياله قوله
وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد ويريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى
ان يتصف بها شئ من الاشياء فهى متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور
يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والا لزم
انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقى بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال
واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك فى عدم تناهيها
بالمعنى المشهور ومحصل الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما
بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافى برهان
التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى
ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه
وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم
فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم يعمه والممتنع فينتقض
برهان التطبيق بها والشان فى الجواب ما عرفت واما قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد
الخ فهو الحقيقة تسليم لاطراد الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا
عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب
الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل
لاتناهى معلوماته تعالى بهذا المعنى فكما الاوجه له قطعا لا حاجة اليه اصلا فتدبر قوله يعنى ان
صانع العالم واحد قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع

العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع
اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذات المعبود بالحق
فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيق ما ذكره رحمه الله من ان حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم
الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم الزمانى مع القيام بنفسه قوله لو امكن الهان اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع قوله لان كلا منهما
امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن اذ هى عبارة عن صفة مخصصة
لاحد طرفى المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور قوله اذ لا تضاد بين الارادتين
اى ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما
لاحدهما وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفى المقدور فبينهما تضاد لكنه لا يضر فى المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين
وانما تعرض لنفى تضادهما توضيحا لامكانهما فى نفسهما وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان
لا يتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين
البتة قوله لما فيه من شائبة الاحتياج فى فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدا
الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجادها قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر اى ايجاد
ضد ما اوجده لزم عجزه لاحتياجه فى ايجاد اى شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك الايجاد
لزم عجز الآخر لان ايجاده ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى
عدم ايجاده هذا ضد فعله قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اذ يكفى
لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذ قد بينا ان الممانعة
فى نفسه امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لا ما ظهر امكانه وان يمتنع

اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل
فى نفسه وقد عرفت ان الارادة لا يتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن فى نفسه
متعلق بامر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع فى محل واحد فان قلت اذا اراد
احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر قلت سكونه امر ممكن فى نفسه
وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون
الها كما مر فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على
اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل
ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافى الوهية تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه
فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير تنفيذها
قوله حجة اقناعية تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاحد قوله لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد
منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم
وجود المصنوع قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفق على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل
على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الآية عليه فلا بأس ان نشير اليه
اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شىء من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة
فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما مقدور
بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الصلاحية المبدائية مشتركة بينهما كما ان
الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح
فان قلت هو محتاج الى مطلق المبداء وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية
العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى

فلا تغفل

فلا تغفل ولا مر ما لم يلتفت اليه الشارح فتأمل قوله مقتضى كلمة انتفاء الثانى فى الماضى
بسبب انتفاء الاول فيه فيكون المفهوم من الآية تعليل هذا الانتفاء بين الواقع فيما مضى المعلومين
للسامع بالآخر كما فى قولك لو جئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول
مجهول قوله فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لو تدل على
انتفاء الاول انتفاء الثانى اى نعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول
بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس ما ذكر
والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لو
لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون الانتفاء الثانى معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة قوله هذا تفريع بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون
الا قديما قد سلف لك ما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم
هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له فى هذا الاحداث القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث
ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين وهى المسماة بطريق الحدوث قوله لكان
وجوده من غيره اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم قوله فان بعضهم
يريد به الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فى اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى الاول لها على انه
قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة الاول لها ولا تغاير
عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات قوله وهذا اى القول باشتراك وجوب
الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة
هى الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا
للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجودها من ذواتها فلزمهم القول بتعدد
الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها
امر لفظى لا يجدى فى امثال هذه المباحث اذ لا شك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجوداتها

فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة
وجعلوا الامكان مستبدًا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل ممكن فهو محدث اى
مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله
اذا الممكن القديم لصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسمًا
الى الذاتي والى الزماني لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير محل بشيء من قواعد الملة فقد قام عليه
من جهة العقل الادلة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبيل الشارح في شرح قوله
وهي لا هو ولا غيره **قوله** لان بديهة العقل جازمة لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف
بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى
مشتمل على غط بديع يرجع النظر عنه خاسئًا وهو حسير ونظام محكم لا يرى في خلقه من فطور وفيه
افعال متقنة خالية عن وجود الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان
من احدث مثله لا يكون الا حيا قادرا عالما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا
بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان ضديهما
من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الا على قادريته وعالميته مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير
ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات
المبادى فسيجيء من بعد **قوله** على ان اضدادها نقائص هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت
للجاحد اذ للقائل ان يقول لا نم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلا نم انها نقائص مطلقا بل
بالنسبة الى شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا نم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها
ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وعدل
آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب
ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي **قوله** بخلاف وجود
الصانع وكلامه توقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف

فيه عاقل

فيه عاقل واما توقفه على كلامه فمبنى على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه
المتضمن للاقتضاء او التخيير او عن شريعة النبي عم الثابتة به والخطاب من الكلام وايضا ثبوت
الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا من قال تعالى له ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا وقال
بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخباره عن صدقه وستتلى عليك
كلام آخر في هذا المعنى **قوله** والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره ولا يقال العرض ليس في نفسه
تحيز وان كان تابعا في ذلك للغير فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال
هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج
الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا للبعض دون الجوهر ودون
العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى **قوله** وهذا مبنى على ان بقاء الشيء امر زايد على
وجوده اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده
نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض **قوله** والحق ان البقاء استمرار الوجود
يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل هو نفس استمرار الوجود
وليس ذلك ايضا امرا موجودا زايدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود
مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى اول زمانه يقال له الحدوث
واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويعتبر امتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة
والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار **قوله** ومعنى قولنا حدث فلم يبق الخ دفع لتوهم
التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زايدا على الوجود **قوله** وان القيام
منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء
لتخلفها عنه في قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والا لزم ان يكون
للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره بها بل لازمه المساوى
ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض

والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية
في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان **قوله** وان انتفاء الاجسام او ابطال
لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس
والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ومالم يميز الحس بين الشيء وشبهه التبس الحال فظن
ان المتجدد نفس المنقضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا
على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف
الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام
بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام
والاعراض وجب القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة
في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات
الوهمية **قوله** نعم تمسكهم تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة
والبطوء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار
حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هي
الحركة او السرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها
اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية غير موجودة
في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض **قوله** وبهذا تبين انه يعني بما ذكره من ان
حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة وهي بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف
الحركات بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث
اطلق السرعة والبطوء واراد الحركة السريعة والبطيئة فتأمل **قوله** لانه مركب ومتحيز وذلك
امارة الحدوث لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد
الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث ولو قال

فذلك

فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب **قوله** وجزء من الجسم فانهم قالوا
الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم ولا يوجد جوهر فرد **قوله**
واراد وابه الماهية الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زايد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم
هي الماهية الممكنة **قوله** واما اذا اريد بهما القائم بذاته اه ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ
الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات
والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ
قوله وفيه نظر اذ الترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف
الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق والخطر
في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري وذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني له تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقيف
ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون اللفظ موهما **قوله** بواسطة الكميات
اي المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات
قوله فماله اجزاء اي بالفعل واما ما له اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا
ومتجزيا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال الى
ما منه التركيب دون التبعض فليس بشيء نعم يعتبر ذلك في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان
الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة **قوله**
اي المجانسة للاشياء يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو ابداء
للمناسبة بين المعنى الاصلي للمجانسة وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك
ما يعم الحقايق النوعية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة
النوعية والجنسية والله منزه تعالى عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون
ولعل غرضه نفي المجانسة

على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى **قوله** مما هو من صفات
الاجسام وتوابع المزاج والتركيب الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر الى ساير المحسوسات
وهذا التصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت
على اصول الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع **قوله** في بعد آخر متوهم كما ذهب
اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون **قوله** والبعد عبارة عن امتداد موهوم
عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين
بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم
القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما
محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
فقد ظهر ذلك مما قررناه ان في عبارته تجوزا **قوله** فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز لا يوجد بدون
الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز **قوله** فيكون متناهيا
وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع
لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزءا لا يتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية
ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءا لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني
بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى
الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور **قوله** اما حدود واطراف للامكنة وقد يطلق الجهة
ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي
هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة
ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما
قوله والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يتقدر بتجدد آخر كما في الزمان
او بمقدار الحركة **قوله** فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزي والتصريح

بما علم

بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه
ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب
قوله من ان العرض بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره يرد عليه ان النزاع
في نفي ما هو المتعارف عليها من معاني هذه الالفاظ لا ما يشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوي
قوله والا فيلزم النقص يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو
مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلا نسلم انه نقص **قوله** فيفتقر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في ساير صفاته ومساواة
نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها **قوله** بالنصوص
الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه والجسمية نحو وجاء
ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله والصورة ونحو قوله عم ان الله خلق آدم على صورته والجوارح
نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني **قوله** والجواب ان ذلك لا يريد
ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه الوهم
قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات **قوله** اذ يأول بتاويلات صحيحة
اي مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيه جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب
اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه
على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اي ذاته ويد الله اي قدرته وعلى عيني
اي مرأى مني اي بعلمي وحفظي **قوله** اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا تماثل
بشيء بهذا المعنى والا لما اختلفا بوجوب الوجود وخواصه او عدمها **قوله** فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه فان قلت علم ما ذكر مماثلة ايا ما في كونه موجودا او صفة لان العرض ايضا صفة
لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله

بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء
عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره او هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود
نفي المماثلة بين ذاتيهما **قوله** لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي
يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل ولم يحصل بعد وسيحصل في زمان
قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود
له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها على مستمر لا تبدل فيه اصلا **قوله**
نقص وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضي للمعلومية نفس
المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه
وجب شمولها للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة **قوله** ولا يقدر على اكثر من واحد
بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات **قوله** والدهرية هم قوم يسندون
الحوادث الى الدهر وبالغون فيه حتى كانهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم
نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية
كافية في ذلك **قوله** لا يقدر على خلق الجهل والقبح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جعله
وحاصله انه ليس للعالم حالة ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب
قدرته عليها فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته **قوله** والبلخي
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى
متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه **قوله**
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم
ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية كما ينافي الالوهية **قوله** ومعلوم ان كلا
من ذلك يدل على معنى زايد فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر
يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحي يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله

وليس

وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات **قوله** وان صدق المشتق الخ لان لفظ
المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلهذا صار حمل الاشتقاق في قوة
حمل التركيب اعني حمل هو ذو هو **قوله** فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك قيل ان اراد
بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فمسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها
على ما هو المط ثم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمط
حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور
العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات
كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا
من معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو
في حقنا ام ذاته تعالى مباين لساير الذوات وهو بالذات مبداء لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة
والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شيء منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة اسود ولا سواد له
ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو
انكشاف المعلوم له غاية ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص في صدور الافعال
المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتامل **قوله** ويلزم كون العلم
مثلا قدرة وحيوة ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والقادرية والحيية وكون
كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها
بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبداء لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى
وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لا بد من افادته
ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبداء الاضافة هو الصفة لا الذات وهو مم
قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين
فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم **قوله** فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اذ لم يثبت القدم

لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم لكنهم **قوله**
لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم
الشيء مع العلم به التزام **قوله** فجوزوا الانفكاك والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات فكانت
ذوات متغايرة اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقاً وايضا قالوا ان الاب جوهر واحد له ثلثة اقانيم
فجعلوا الاقانيم الثلثة جزء من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية
كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم
زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل اليه بدن عيسى صار مبداء الاحياء وساير خوارق العادات
والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتاً **قوله** ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير
فانهم قد اطبقوا على انها نقيض الوحدة والهوهو وانما النزاع في استلزامها التغاير كما هو المشهور
اولا كما هو رأي الاشعرية **قوله** للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد جعل الواحد من مراتب الاعداد
ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لما انه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سنداً لمنعه
اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عدداً لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة
يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا **قوله** مع ان البعض جزء من البعض يريد ان كل
مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له وهو في حكم معروضها
في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير معروضها اذ المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم
الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل
في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية **قوله** فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود
القدماء وجود الالهة يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة فكلما لم يستلزم تعددها
لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا
لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبني كلامه على حدوث
ماسوى ذات الله تعالى وصفاته **قوله** ولصعوبة هذا المقام يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى

والقائل غير الواحد بناء على ما هو المشهور من ان الواحد ليس من العدد

وان دل

وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها
اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظ فاما ان تستند
الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا للشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب
الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة
اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع
والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات
فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج
اليها تعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم
تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى
نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول
الفصل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد
القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبق اليه الاشارة **قوله** فان قيل حاصل ان الغيرية
سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه
محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية
عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لا ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما
قوله اي يمكن الانفكاك بينهما هذا هو المنقول عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد
جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف في عدم او حيز فورد
عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي
عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما
ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت

الشارح لا اعتبار ذلک القید قوله والعدم علی الازلی محال فلا یتصور بین ذات الله تعالی
وصفاته الانفکاک فی العدم واما الانفکاک فی الحیز فلا یتصور بین مطلق الذات والصفة قوله
اذ هو منفا فوجودها وجوده وعدمها عدمه یرید انه لیس للعشرة وجود زاید علی وجود وحداتها
التی هی اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وکانهم یدعون مثل ذلک فی الصفات
ولهذا یتجاسرون علی القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم
ان یقولوا بانه معلول الذات فان کان بطریق الاختیار یلزم حدوثها ویلزم التسلسل ایضا فی مثل
القدرة والارادة والحیوة والعلم مما یتوقف علیه الفعل الارادی وان کان بطریق الایجاب یلزم
کونه تعالی موجبا فی الجملة وقد اعتقدوه نقصا یجب تنزیه الله تعالی عنه فتفصوا عن ذلک بان صفاته تعالی
لیست غیر ذاته فان لم یکن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان یکون لیس غیره علی ان الوجودات
عندهم انفس الماهیات قوله بخلاف الصفات المحدثة نقل عن الشیخ الاشعری انه قال من الصفات
ماهو عین للموصوف کالوجود ومنها ماهو غیره کالصفات الممکنة الانفکاک عن الموصوف ومنها
مالیس عینه ولا غیره کالصفات النفسیة الممتنعة الانفکاک لکن هذا لیس امرا عایدا الی الاصطلاح
والتسمیة علی ما وقع فی کلام بعضهم بل هو بحث معنوی قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور
استدلالهم انک اذا قلت لیس لفلان علی غیر عشرة یحکم علیک بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة
تحتها وایضا تقول ما فی الدار غیر زید مع ان صفاته فیها ایضا وانت خبیر بان هذا الاستدلال
لو تم لدل علی ان کل صفة قدیمة او محدثة لازمة او مفارقة لیست غیر موصوفها قوله اذ لا یتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه فلا یتصور الانفکاک من الجانبین فی العدم ایضا
لاستحالة تحیزه تعالی لم یتصور الانفکاک من الجانبین فی الحیز لان معناه ان ینفرد کل منهما
بحیز خاص فان قیل الصانع وان لم یکن منفکا عن العالم فی العدم لکنه ینفک عنه فی الوجود
کما ینفک عنه العالم فی الحیز وهذا القدر یکفی فی امکان الانفکاک من الجانبین لما سبق من انه
اطلقه ولم یلتفت الی التقیید بان یکون فی عدم او حیز قلنا الانفکاک انما ینسب الی احد الجانبین

اذا کان

اذا کان منشأ الانفکاک ذلک الجانب بان یکون موجب الانفکاک حالة عارضة والا فیمکن انفکاک
الصانع عن العالم فی الوجود وانفکاک العالم عن الصانع فی العدم فلا حاجة الی اعتبار الحیز فی تصور
الانفکاک من الجانبین واذا عرفت ذلک فالغیران لما کانا موجودین یکن الانفکاک بینهما فاذا عدم
احدهما فقد انفک کل منهما عن الآخر لکن لما کان منشأ الانفکاک هو حال المنعدم نسب الانفکاک الیه
وایضا لما کان مبداء الانفکاک فی الحیز فی المتحیزین المتغایرین هو انفراد کل منهما بحیز خاص نسب
الانفکاک فی الحیز الی العالم لا الی الصانع ولهذا قال من رأی اعتبار القید من مشایخنا فی عدم
او حیز فصاحا عن المراد فتدبر هداک الله سبیل الرشاد قوله والذات بدون الصفة
فان کثیرا من الصفات المحدثة تزول وتبقی موصوفاتها ومبنی هذا الکلام علی ما اشتهر بین المشایخ
من ان کل صفة لا تغایر موصوفها بناء علی عموم الدلیل کما عرفت لا ما حکاه من تخصیص الدعوی
بالصفات القدیمة ولا علی ما حکینا عن الشیخ من تخصیصها بالصفات النفسیة قوله ظاهر
الفساد لان وجود العشرة وجود واحد مرکب من وجود وحداتها وانتفاء المرکب غیره انتفاء کل
واحد من اجزائه وغیر مستلزم ایاه قوله المراد امکان تصور وجود کل واحد منهما مع
عدم الآخر وحاصله انه یمکن ان یعقل وجود کل منهما فی الخارج ای التصدیق به مع الجهل
بوجود الآخر وان کان وجوده دونه محالا فی نفسه وینبغی ان لا یفهم من ظاهر عبارته انه یمکن
فرض وجود کل منهما دون صاحبه علی قیاس ما سمعت فی الماهیة وذاتیاتها والا لزم المغایرة
بین الصفة والموصوف قوله مع انه لا یستقیم فی العرض مع المحل لما عرفت من ان وجود
العرض فی نفسه هو وجوده فی موضوعه فلا یتصور التصدیق بوجوده الخارجی دون التصدیق
بوجود محله فیه قوله وکالعلة والمعلول فانه لا یمکن التصدیق بوجود کل منهما معروضا
لاضافة العلیة والمعلولیة دون التصدیق بوجود صاحبه وهذا لا ینافی ما سبق من انه یمکن
ان یصدق بوجود العالم ثم یطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصدیق بوجوده
عاریا عن معلولیته فتأمل قوله بل بین الغیرین بل نقول یلزم علی هذا ان لا یثبت مغایرة

بين المفهومين اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايراً للآخر فذاك وان كان مغايراً فلما ذكره
من ان الغيرية من الاسماء الاضافية **قوله** فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح
الحمل فان المتغايرين وجوداً لا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط
يتصور لكن يرد عليه حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها موصوفاتها في الوجود
وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا باس ان نشير
الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان
تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة
في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية او عدمية صوراً شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له
في الصنف والنوع او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها
لها ان بينهما نسبة مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة المشاهدتها
بوجه ما حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ثم ان
مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة مفهوم من المفهو مات
لشئ من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشئ بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها
آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور
فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة
احديهما الشئ واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما تطابقانه امراً واحداً ليصدق القضية
وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة
عن تينك الجهتين فاحسن التدبير في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل
الشبهات الموردة عليه تنفعك في مواضع اخرى **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد قد خولف
عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل
وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطاً للافادة لا سبباً كافياً لما ان هذا القدر كاف لغرضه

ههنا كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى ما فيه فان مغايرة الشئ لكل شئ لا يستلزم مغايرته لكل جزء
من اجزائه **قوله** تنكشف المعلومات موجوداً كان او معدوماً محالا او ممكناً حادثاً او قديماً
متناهياً او غير متناه جزئياً او كلياً وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل
له تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاته تعالى ونسبة
الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالمتجددات
على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي
وبعدمه مقيداً بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه في تقرير مذهب الحكماء وهو باق ازلاً
وابداً لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا
متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات غير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الآن تغيره
لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه
ولا فساد فيه وقوله عند تعلقه بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة
له تعالى يلزم ان يكون عالماً في الازل بان زيداً دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين
البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لا نفس
العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيداً سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق
ويتعلق بانه دخل **قوله** تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة عند المحققين
تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق
لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبة الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور
او عدمه عند القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد
ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود
المقدور لا في الازل لوقت وجوده فيما لا يزال وظ قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها
يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام

المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين
ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجيء تفصيله **قوله** توجب صحة العلم لم يقل والقدرة
كما هو المشهور ايماء الى انه يكفي في التميز واقحم لفظ الصحة اذ الحيوة لا توجب العلم **قوله**
والقوة هي بمعنى القدرة لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة كالحيوة لخفاء
وجهها على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ
القوي فالثاني بعيد يابى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتاتى عليها
يمكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول ابعد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة
قوله فيدرك اي المسموعات والمبصرات ادراكا تاما على سبيل التخيل اي ملاحظة المحسوسات
بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تاثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كما في ابصارنا او وصول
الهواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة في مقعره وجلادة الطبلة كما في سمعنا
ويمكن ان يعتبر تاثير الحاسة فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا
يحتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفي هذا رد على من انكر السمع والبصر في حقه تعالى
متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما به
في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات اشارة الى ابطال تمسك
آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم
من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببها المسموعات والمبصرات
وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم بل المنقول
عن الامام ان الفلاسفة والكعبي وابا الحسين البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى
لساير المحسوسات اعني الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح

المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس
والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري
لا حاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج
الى صفة اخرى هي مبداء لذلك ومن ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر
قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بعد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة
وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث **قوله** مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع اما تساوي نسبة القدرة فشيء ظ لم ينكره احد واما كون تعلق العلم تابعا
للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شيء معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك
في العلم الفعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح
فيفعله لكن الاصح. قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة
لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك
بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص وبما نبه على ذلك
انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او لحياء او لنحو ذلك ما لم يحصل
لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان
لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم
تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى
للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق
الارادة بكل واحد من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان
تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه
لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما امكن ان يقال فيه
ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها يقتضي التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج

فى ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله فى غير الارادة فتأمل **قوله** على من زعم ان المشية قديمة زعمت الكرامية ان المشية صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما ان الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل **قوله** ومن زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ينسب الى النجار فى احد قوليه والقول بان معنى ارادة فعل غيره امره به ينسب الى الكعبى ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد مما وقع فى المواقف قال الكعبى هى فى فعله العلم لاما وقع فى شرحه من تفسيره بالعلم بما فى الفعل من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشىء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تامل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر **قوله** ولو شاء لو قع لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتاويله بان المراد ما شاء الله مشية قسر والجاء عدول عن الظاهر من غير دليل **قوله** وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبة ما هو عالم بارتفاعها ولا شك انه فى حال الاخبار يجد فى نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور انتفاء شىء من ذلك غير حال له فما يقال من ان ما ذكره انما يدل على مغايرته لليقين دون ساير اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافه وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغايب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجىء من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكر من تصويره عبارة

عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل فى النفس شىء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او لغات بل بما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل **قوله** كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه اعترض عليه بان الحاصل فى هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة الامر ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عينى بالاتفاق ولا وجود ذهنى عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بحذافيره عائد فى صورة الاخبار على الوجه الذى سبق فتدبر **قوله** وتواتر النقل عن الانبياء فان الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شىء من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته

ما امكن وهذا امتن وامكن قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام في غيره كما يزعمه المعتزلة في معنى
كونه تع متكلما قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره
عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر قوله
لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون الحرف الاول بديهي وايضا مصوت ومنه صامت والمصوت
لا يمكن الابتداء وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت
متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق
على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر قوله ومع ذلك فهو قديم اذ لا يجوز قيام الحوادث
بذاته تع هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى
فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف
وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تع وانه قول
الله تع لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام
النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظيهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام
اللفظي وضده قوله لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ الدليل الاول
خطابي ويرد على الثاني في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلق يريد ان تلك
الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه
فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او باخر على وجه آخر

يصير

على العلم هو الحادث بالحدوث الزماني الذي ذهب اليه الفلاسفة

يعني ان نفي علم الدليل غير علمي... فهو غير مفيد لان المفيد انما هو نفيه في نفس الامر

يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلي
وانما ذلك فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهي بدون المنهي محال
وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجيء الجواب عن دليله قوله وذهب بعضهم حكى
ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهي والاستفهام
والنداء قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض
لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك في ان لكل
واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام
ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة
فتدبر قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذه الصورة
هو العزم على الامر وتخيله لا حقيقة لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته
فيقول لمن حضره عنده اني آمر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امري بل ربما يكتب
ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده ح هو العزم
على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا وحزما واما الخطاب
الشامل للموجود والمعدوم كاوامر النبي عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه
على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم قوله والاخبار
بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد
عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره
وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل
زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني متأخر
عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تع متعلق بالحادث على الوجه الاول
تعلقا ازليا لا يتغير ولا يتبدل وعلى الثاني لكن لا بالنظر الى ذاته تع بل بالنظر الى زمان آخر

نعم ان الكلام النفسي ليس عبارة عن المعنى الاصلي المطروح في الطرق الذي لا يختلف اصلا بالالفاظ وهو الذي سبق

اي ان كلام الشارح بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة

قبل الوجود

وهو بالنداء والنهي والالزام والتعجيز ضبط الرجل امره

فان الدخول مقيد بالزمان الآتي في الضرورة قد قيد الاخبار بالزمان السابق عليه تأمل

اي يتعلق على الوجه الثاني وهو ان يتقيد بالزمان وهو علمه تع بالحادث بانه وجد الآن او بعد او قبل

وجود ذلك الحادث فى زمانه او قبله او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته قوله ليلا اسبق
الى الفهم وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
الاصول والفقه ملم يتفق مثل ذلك فى كلام الله تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقاسها قوله
جهلا وعنادا قال رحمه الله وكفى على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان
الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ماكان حادثا
قوله من التأليف والتنظيم الخ اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها
مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب مايقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا
دفعة بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب
التفعل من الدلالات على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء
الدنيا فحفظة الحفظة وكتبه الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عم منجما موزعا فى ثلث وعشرين
سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولاشك ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء
البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع
والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكفيه حادثا قوله الى غير ذلك كالشامه
بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات
وتميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وانه لذكر لك ولقومك والذكر
محدث لقوله تعالى ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث قوله والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض
المخلوقة له ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم
صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ولم يصح ذلك لغة شرعا قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على مافى الاذهان وهو على مافى
الاعيان بيان العلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة ونقوش
الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له

حقيقة الآن الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى
على تقدير ثبوته وجود ظلى لايترتب آثاره عليه ولايعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين
لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لايستلزم حدوث
مدلولهما قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة
اى بلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة
وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب
آخر لاتحقيق لجواب المص ثم انى اراك بتوضح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المص ان
مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلاتكن فى مرية من ذلك قوله ولما كان دليل
الاحكام قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية
الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جميعا
اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسب
فلا ينافى ذلك ماذكرنا قوله فموسى عم يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل منا
قد سمع مايدل عليه فما معنى اختصاص موسى عم باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له
من غير توسط كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور والاستاد ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالى انه سمع
كلامه الازلى من غير صوت ولاحرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلاكم ولاكيف قوله فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه
مجازا وتعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى
امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع قوله
اذ لامعنى لمعارضة الصفة القديمة اذ لامعنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة
له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف

عليها مدار الوصف ودلالة الكلام على العبارة والعبارة

اراد ان علو شأن القرآن وعدم عدم كونه مخلوقا يقتضى ان يجوز الكلام النفسى بل على الكلام اللفظى

واعلم ان القول بانتزال القرآن بين اللفظ والمعنى لا ينافى ان يكون محفوظا فى الصدور ومكتوبا
جوابا عن هذه الشبهة اذ لايتجه كيف يتصور حمل كلام الشارح عليه
فى المصاحف

اذا اطلاق المحفوظ فى الصدور والمكتوب
فى المصاحف على الالفاظ مسامحة والتصوص
هنا بيانا لا مسامحة فهناك

يا بنى فى الرواية ان ابليس اتى لموسى عم فقال كيف تعلم ان هذا الصوت
من قبل الرحمن فلم لايجوز ان يكون من قبل الشيطان فقال موسى عم ان صوت
المخلوق ياتى من جهة واحدة وهذا ياتى من جميع الجهات كذا ذكره القاضى
فى تفسيره واعترض عليه سلطانا سلطان بايزيد بان هذا القول
مخالف لما يفهم من الآية الكريمة حيث قال تع ونادينا من جانب
الوادى الايمن ولا تخفى ان اليمين جهة واحدة واجاب البعض
بانه يجوز ان يكون الاتيان من جهة واحدة والسماع من جميع الجهات

اذ الكلام في كون المعارضة بالصفة القديمة وحدها دون الالفاظ على ما هو الظاهر والا فيكون المعارضة للالفاظ في الحقيقة كما في ق

لايتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم لاينكرون قدمها وبجعلونها من ترتيب النبي م وللمقصود من التحدي الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجز ما يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور **قوله** انما هو باعتبار دلالته على المعنى فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول في المعنى الثاني مجاز لكنهم لايتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك **قوله** من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة **قوله** بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمة بدونه لاتكون كلاما والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لايتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لايمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الالة للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وعما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيآتها التاليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لايضرنا اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لااثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتب لايبقى فرق بين لمع

ههنا رد على الخيالي

وملع

وملع ونظايرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول ان كان غير مرتب الاجزاء او كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لايجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لايجوز قيامه بذاته تعالى لابد لنفي ذلك من دليل **قوله** ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ هذا مسلم لكنه لايضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لايتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وصفية او ذوقية بل المقصود منه تعاقبها في الوجود كما عرفت قد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لايكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عايد بشقيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لاعينه واختار الشارح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لامثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لايصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون اللفظ القرآن موضوعا بازائه وبخصوصه او سلب كونه مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد **قوله** الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازلية **قوله** لجواز اطلاق كل ما يقوم هو عليه من الاعراض اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه **قوله** فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين الكون التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه

هذا اشارة الى ان متعلق الاطلاق محذوف ولفظة عليه المذكورة في الشرح متعلق بالعقود تامل

وسيجئ ان التكوين غير المكوّن ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به تعالى ازلاً تعلق بوجوه
نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب تعالى
وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع **قوله** لو حدث لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى
المقدمة التي بني عليه الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما يمكن فيها من خلاف
البعض تكثيراً للادلة واشعاراً بانه يمكن اتمام الدليل على المط بدونها **قوله** ومبنى هذه الادلة
اه اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه
خالقاً في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق والتكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية
واما الثالث فلان الاضافي ما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددها الى التكوين واما الرابع فلما مر
في الوجه الاول **قوله** ويميتا ويحييا فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق
والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافيات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ
من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافيات
مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل
والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجد في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمنفعل صلاحية تأثيره
فيه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى
المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بنفسها عن ساير الذوات
هذا على رأينا واما على رأي الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ
نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزءه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا
واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى الذي يرتبط
به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب في القادر والموجب معلوما

بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعاً لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا
بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يتم الانسان فلسنا ننكره لكنا ننكر الوجود
به **قوله** فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها
صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص
احد الطرفين **قوله** ولما استدل القائلون بحدوث التكوين اي بكونه من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين **قوله**
والمكون حادث بحدوث التعلق قيل الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل
بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من الوجود وسيجئ ان القول
بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل
جزء من اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدأ التكوين اي الايجاد لا نفسه **قوله** وما يقال
اي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون **قوله**
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون
نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هي الامكان على ما صح عند المتأخرين
قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يستند الى
المختار وقد عرفت ما فيه **قوله** ومن ههنا اي مما ذكر من ان الحادث عندهم ما لوجوده بداية والقديم
بخلافه جعل في ذلك التفصيل رداً على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك رداً لهم اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى **قوله** والحاصل
تلخيص لجواب المص بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب **قوله** فلا يندفع بما يقال لما فرغ عن تحقيق
جواب المص اشار الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه
لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف
المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان

لا بكونه حادثا بعد ان كان صفة كالقدرة والارادة عند الكرامية ومن هذا ظهر فايدة التفسير ١٢ منه

فيلزم قدم المكونات وانما يلزم ان لو كان الحاصل في الازل هو الايجاد وليس كذلك بل الحاصل مبدؤه ١٢

٦ فيه بحث في حدوث العالم في قوله اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا حيث قال واعترض عليه بانه ان القديم يجوز ان يستند الى المختار

التكوين من الاعراض الغير الباقية **قوله** وهو غير المكون هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه
الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتاثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة
بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يجو مواحوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهراً اوله الشارح
رحمه الله بما سيجيء **قوله** لان الفعل اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال والخلق والايجاد ونحو ذلك
في صفة التكوين **قوله** فيكون قديما مستغنيا عن الصانع لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده
هو الواجب **قوله** سوى انه قدم منه اي متقدم عليه **قوله** فليس ههنا الا الفاعل والمفعول يرد
عليه انه لا يصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود
فما ذكره يقتضي عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه
ويمكن ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى
حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها
وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء
عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث
بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شايع في عباراتهم ولما كان وجود الاشياء
زايدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس
ساير الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زايدة عليها فتامل
والله الموفق والمعين **قوله** بمعنى انه ليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج
وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين **قوله** فلا يتم ابطال هذا الراي قد عرفت
ركاكة تاويله وما هو الحق فيه وظهر ذلك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق
ذلك في موضعه **قوله** والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة هذا احد قولي النجار وقوله الآخر ما سبق
من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله

من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه
الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها
علم بنفع في الفعل اذ لا يتجه قول المص صفة لله تعالى ازلية قايمة بذاته ردا لها فتامل **قوله** دليل على
كون صانعه قادرا مختارا فان من امعن في تامل اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم المودعة
فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا
لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير
ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله
للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبداء الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه
فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل لا ينافي ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون
استدراك عن قوله والحكماء لا ينكرون
العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة **قوله** ولنا بالنسبة اليه حالة
مخصوصة هي المسماة بالروية فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون
المرئي في الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتاثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون
هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه **قوله** يعني
ان العقل اذا خلي يعني ان العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور
بل يقضي بصحته وجوازه ما لم يرده عنه قايم البرهان والاصل عدمه وقد ثبت ان رويته لا تمتنع عقلا
ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم
لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو
مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقامات اولية لا ينفرنا لخلاف الخصم فان مقالتهم موسسة على
ادلتهم فينهدم بانهدامها **قوله** ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم اي مدرك بالبصر
خصوصية كل منهما فنميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرساحتي يلزم
المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لا يشتبه بل تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض

من ان الشئ قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما اشتبه الحال بينهما ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئي بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشافا بالذات عند البصر كما اذا رايت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند البصر وسيجئ هذا الكلام تتمة قوله اذ لا رابع يشترك بينهما ويتوهم عليته لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلولية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما قوله ولا مدخل للعدم في العلية اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بانه لا ينافي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر لنفي كون العدم جزءا من علة الصحة او نفسها قوله ويتوقف امتناعه اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية وما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت انفا انه لا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله نعم الشرطية او المانعية انما يتصور بتحقق الرؤية لا بصحتها فتدبر قوله ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا قال رحمه الله فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان قوله فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري فاندفع به السؤالان الاخران واعترض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوصل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هي مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست

الا الوجود

الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب بمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالنسبة الى موجود وبالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها لكن لنا فيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتامل قوله والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والممكن ممتنع والتوفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه منها ان موسى عم لم يسال الرؤية تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع لا ينكر فصار معنى قوله ارني اجعلني بك عالما علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن تراني اذ المراد نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عم كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى ساله وقد يتكلف في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم نشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهد فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يحمل كلام المأول عليه ان ارتضاه قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤول واما الثاني فلان المذكور في الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه قوله كفاهم قول

موسى عم ان الرؤية ممتنعة فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان يجب على موسى عم المبادرة الى
زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة حيث قال انكم قوم
تجهلون لان تاخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جايز على الانبياء بل هو
كفر عند اكثر المعتزلة قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع لان السائلين لن نومن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
ومن لم يقبل من نبي الله مع تاييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا
وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بمجرد اخباره عم وكيف يصدقونه في ذلك
وهم يقولون انك ساحر كذاب قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية
المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية ساير المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرايطها وان كان يكفي
في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأي البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان يكون
بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو في النوع المعلوم من الرؤية لا في
الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا
قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تاويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الحق
ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا
لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول
ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللايق باصولهم
قوله لا يجب عند اجتماع الشرايط واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها قوله
والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد
والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر
تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي

على الادراك

على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا
ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون مواجهة وانطباعا
مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتجه بما نقول تجب حملها على احدها جمعا بين الادلة قوله كالمعدوم
لا يمدح لعدم رؤيته وما ظن انه انما لا يمدح لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح
بجهة لا يقتضي الكمال من جهات آخر وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الآلات
والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن
بجوازها عقلا الا التحارير من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم
مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بزيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما يمدح به بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العزة والكبرياء والتمنع عما يدهش الابصار
ويردها بالخيرة والبوار وما ورد من تمدحه بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فمبني على ما تقرر
في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد والوجود مخول معاون
ومعارض ولهذا جعلوا الله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه
جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه قوله مقرونة بالاستعظام والاستكبار
كما قال الله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك امرا محالا في حقه تعالى وتجاسرا
عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبي عم واتيان بمعجزة
تدل على صدقه ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون
قدرة فان رؤيته اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير
مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اهل ايمان ومع جحود وتعنت
لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك نعم جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز ادل

قوله يكون بالقلب دون العين يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر فى اليقظة
فى كونه مبصرًا بالعين فان جعل النوم ضد الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل
ضدًا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرايط الابصار
فى المبصر فى المنام كما عرفت ذلك قوله لكان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئى يصدر
من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئى ملائم وقصد مترتب عليه فلا جرم يكون عالمًا
بتفاصيل افعاله وقد يناقش فى بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه
فان الانسان اذا تمرّن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته
مصروفًا الى امر وخاطره مشغولًا بتدبير فيهم وهو فى ضمن ذلك يتوارث على عمل معتاد ويلاحظ كل
جزئى يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه
لا يستثبت ذلك فى ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته
ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال التى يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر
عمل كضرب اوتار المزاهير ونقرات المزامير لا يستبعد ذلك واما ان الانسان لا يعرف اى
جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده وكيف ينبغى ان يحرك ونحو ذلك
فما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتخليص العبارة
عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزمًا والاخير قوله وما تحتاج على صيغة المبنى للفاعل
وفاعله ضمير الحركات قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ترجيح لهذا الوجه
بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل فيكن ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل
السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى
الهيئة الحاصلة به شايع ذايع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا
اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه

وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه
المتبادر عند الاطلاق ويستعمل فى كل من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون
متعلقًا للخلق واما المعنى الثانى وهو المراد ههنا فلا امتناع فى تعلق الخلق به ولا يتناول ايضًا
مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت
انه لا حاجة اليه قوله او معمولكم اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسًا لكن المتعارف
استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر
من قيل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخًا لهم على
عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية
ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون
فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنييه فلا يتصور تعميمها الا عند من يقول بعموم
المشترك قوله اى يمكن بدلالة العقل دفع ما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لانه
يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص
منه عقلًا اذ لا يتصور كونه مخلوقًا وما خص منه بدلالة العقل قطعى فيما عدا المخصوص كما حقق فى موضعه
قوله افمن يخلق كمن لا يخلق اى الذى يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذى لا يصدر منه ذلك فى شيئ
حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس
الخلق فلا وجه لما يقال من المراد خلق الاعيان قوله لبطل قاعدة التكليف اى القاعدة التى هى
كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذمومًا عليها مثابًا معاقبًا وذلك لان مبنى ذلك
كله على كون الانسان مختارًا فى فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح او الذم عليه ولا
الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرية
ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر فى الشرح وعن بطلان المدح والذم
بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيئ ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان

الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب ساير العاديات مثل ترتب
الاحراق على مسيس النار **قوله** لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين يعني قوله تعالى كن كما دل
عليه قوله انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد عليه
بوقوعه **قوله** وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان اي تطبيق له على مايقتضيه الحكمة وتعرية له
عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه
اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه
القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لايزال فعليه البيان **قوله** الكفر مقضي لا قضاء وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه
على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لايتقرر بشيء كما انتفع
به وله نسبة اخرى الى المكلف هي وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه
واستحق العقوبة الدائمة التي لايرجى العفو عنها **قوله** هو تحديد كل محدود بحده الذي يوجد به
لم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر
مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بعينه **قوله**
وهذا شنيع جدا قال رحمه الله والظاهر انه لايصير على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتفصي
عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية
في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكرها واضطرارا فلم يدخلوا
ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة **قوله**
دخل على الصاحب هو اسمعيل بن عباد صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب
الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين وثلث مائة وكان
غاليا في الرفض والاعتزال راغبا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكره **قوله** وقد يتمسك
من الجانبين بالآيات اما من جانبنا فمثل قوله تعالى ماكانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه

يشرح

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد ان الله لايأمر بالفحشاء ولايرضى لعباده الكفر والله لايحب الفساد ونحو ذلك وتأويلها ناظر
لان افعاله تعالى لايوصف بالظلم على اي وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان
مايفعله المختار لايكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا
منها اخص من الارادة ونفي الاخص لايستلزم نفي الاعم واما ثانيا فقد قال رحمه الله ان العمدة
القصوى لهم في ذلك حمل المشية في الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها
تحيروا فقال العلاف خلق الايمان في العباد من غير اختيار فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن
هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان
واقامة الدليل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لايكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها
ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفرة
كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا **قوله** لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية
خالصة لايثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة
يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفرقة
الاولى **قوله** ونعلم ان الاول باختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني
فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري واما
ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته او لا تأثير لشيء منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة
معزولة هناك فلا بد من استعانة بامور آخر من دلالة العقل والنقل **قوله** لو لم يكن للعبد
فعل اصلا اي لاخلق ولاكسبا بل كان بمنزلة الجمادات وعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم
ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتيها لايقولون
بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه **قوله** ولا اسناد

الافعال التي يقتضي سابقية القصد والاختيار يعني ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه
وان كان باعتبار اتصافه بها لا صدورها عنه ولهذا صار اسناد مثل صلى وصام الى العبد
حقيقة ولم يجز اسناده اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون لمحله اختيار في الاتصاف
وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسنادها اليه حقيقة والحق انه لا مدخل
لوضع الاسناد في ذلك الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر
الحال **قوله** والنصوص القطعية تنفي ذلك اي ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا **قوله**
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر
متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع
وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه
وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعني الكفر واقع بارادته تعالى فيكون
واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله
بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار
يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع لا من قبله وحاصل جوابهما
منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال
لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان **قوله** اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب او بعدمه فيمتنع بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب
قيل عدم فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك
فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي باعتبار استمراره واما ان الارادة
من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح
مبني على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض **قوله** فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
ضرورة ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار

والاتصاف

والاتصاف المتفرع عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال ولو كانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى
متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم
وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا العكس حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحوادث
على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق
الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا اعتبار **قوله** وايضا منقوض بافعال
الباري تعالى فانها اختيارية باتفاق الملتين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة
له ايضا ولو فيما يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر
ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف على كون تعلق ارادته ازليا لكان عامة في افعال العباد
لا يتوقف على ذلك **قوله** احتجنا الى التفصي عن هذا المضيق وهذا البحث من مداحض علم الكلام
وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر
المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله
تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بان الضروري
وجود القدرة لا تاثيرها ولان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وجمعت
طرفا منها باجوبتها واخذت الجبرية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة
وجعلوا الحيوانات في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ما عدا الطائفتين
للجمع بين المقدمتين فقال الاستاد افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما
مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد
بصفته اعني بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته
لما امره الله او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب
بما خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة
ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح

وهم اصحاب محمد بن الحسين النجار

رحمه الله في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة
العبد تعيين احد طرفي الفعل ولا يلزم منه وجود امر حقيقي فلا ينافي استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه
نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى
في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى
الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا
فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع
ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى حصوله
وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت النفس
الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه
اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب
عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل
اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم
في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر له
وترك ذلك وينبغي لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافي استبداد الحق
بخلق الموجود لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيآت المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة
الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيآت وسلبها
بتوفيق الله بان يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى
بالقصد والارادة وينبغي ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس
من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل الحياء والكسل ترتب ساير العاديات على اسبابها
ولقد نبهناك بهذا التطويل على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب
والله الموفق للصواب **قوله** مثل ان الكسب وقع بآلة متناول الآلة الظاهرة كالجوارح

والباطنة

فهم منه كون الحيوان هو الموجد وهو خلاف المذهب

والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والموقوف بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة **قوله** والكسب
مقدور وقع في محل قدرته اى المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب
اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير **قوله** والكسب
لا يصح انفراد القادرية اى في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب
في ذلك **قوله** وكفعل العبد ينسب الى العبد فان قلت كل منهما منفرد بآلة من الخلق والكسب
خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بآلة من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يتفرد
غيره بخلق شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك في شيء من المذهبين
قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت
الحسن والقبح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه شيئا
والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيف و لم
قوله ليشمل المباح فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله **قوله**
وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل انما فسرها بها لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الآلات
كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك
الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة
هي ادنى ما يتمكن به من اداء المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب
اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة
اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس
الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله
يفعل بها الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على
ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور

اذ على هذا التفسير يكون ... الا بعد حدوث ...

على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد **قوله** وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل فان قلت قد فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى
صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل
بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها
قلت ما جرى عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة
حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ
قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط
ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره **قوله** والا لزم وقوع الفعل
بلا استطاعة وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية منا بقدرتنا
ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون
الاستطاعة على اصلنا **قوله** فعليكم البيان لهذه الدعوى فانا من وراء منعها اذ الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول
بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها **قوله** لاستحالة ذلك على الاعراض قيل عدم
حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية
والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءا من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط
على ما سيشير اليه **قوله** ومن ههنا يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب
الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي
هي مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة
ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان
والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعد الشيخ
على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

القائل السيد الشريف في شرح المواقف معترضا على توفيق الامام

ان يقال

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع **قوله** على ما صبغه البيان
قد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها اذ يجوز عند العقل
ان يقوم المعنيان لعين ويكون لاحدهما تعلق ما بالنسبة الى الآخر **قوله** قلنا المراد
سلامة اسبابه وآلاته يعني ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها
بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق
المصادر على الهيئات التابعة لما تدل عليها من الاحداث مسلك مسلوك لهم وتلك الهيئة من صفات
المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها **قوله** فلا نم استحالة تكليف
العاجز فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة
بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل مع قد جرت عادة الله على خلقها في تلك
الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادته بمثل
ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف **قوله** ولا يخفى ان في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان
الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه الشارح
في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اي ليس مما يصح
تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر
فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف
تعلق القدرة بالقدرة او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان
والكفر مقدور وليس كترك خلق الاجسام **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه
اي بالمعنى الذي سبق ممكنا كان في نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على الطاقة ليس مما اتفق
عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده
الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة

الاشعري

كالاتفاق على عدم وقوع ... بعضهم جوزه

تعلق القدرة الحادثة به نفسه وان لم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي **قوله** لانه لا يقع من الله تعالى
شيء يدل على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو راي بعضهم
ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب بالايمان مع انه ممتنع
لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به
فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدقه بل يموت كافرا فتكليفه
بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة
تصديقا يقينيا تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض
عليه بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب
بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح
بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر
قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيب اي عدم تصديقه في شيء من اخباره
تكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد في نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه
الآخر للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجدان
بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال
انقلاب العادة لا يضر وفي نظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اواني بيته انقلبت بعده ذهبا وان
ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما
بقضاء العادة ولا يضر في ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه
في غاية الوضوح **قوله** مع انه يلزم من فرض وقوعه يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره
بوجوده **قوله** قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار
الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا **قوله** لا صنع للعبد فيه اصلا فيه بحث

لانهم

لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجيء لهذا زيادة
تفصيل في بحث الايمان **قوله** فلاستحالة الكسب مما ليس قائما بمحل القدرة ومن المعتزلة من امتنع
عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كالنظّام وحفص الفرد فلم يظهر مما ذكره عدم الكسب
في المتولدات على رايهم فتدبر **قوله** ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
فظهر ان المتولدات ليست منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن
من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة مباشرة نفس المسبب
فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن
من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب لا ينافي مقدورية المسبب **قوله** اي الوقت المقدر لموته
يريدون ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر
عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل
من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره **قوله** لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى
قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو
الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل
جميع مدة حيوته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل الدين راس
الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد
حيوته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب
انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد **قوله** من غير تردد اي من غير تقييد بعدم القتل
ونحوه **قوله** واحتجت المعتزلة المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل
القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تاييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان العلم
بالتوليد استدلالي جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجا لا تنبيها **قوله** والجواب عن الاول

ان الله تعالى فان هذا الجواب يقود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين
لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضاً انها اخبار احاد لا تعارض
القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة فقد يثبت فيه الشئ مطلقاً وهو في علم الله مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله واليه الاشارة
بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **قوله** ان للمقتول اجلين القتل والموت وزعم
ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد
توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القاتل
والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر في افعال العباد
قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين قالوا الرطوبة الغريزية
اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة
فهي دايما تفنيها وتعين عليها في ذلك الحرارة المستفادة من خارج وكلما انتقصت يتبعها
الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف انطفاء الحرارة الغريزية
انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعي فذلك هو الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب
اختلاف الامزجة وهو في الانسان في الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الافات
مثل البرد والجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء المزاج البدن
ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامي
والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذهم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى
علم الله فيه بطلان الحيوة باى سبب كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعي نحن ايضاً
لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطاً حقيقية لبقاء
الحيوة ونحن نجعلها اسباباً عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء
والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث

قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى **قوله** اسم لما يسوقه الله تعالى فيأكله فيدخل فيه المشروب
تغليباً لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا اعرف واللغة اعم من ذلك ولهذا
قالوا فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقاً على ما دل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
فبناء على انه بصدد ان يكون رزقاً قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد
للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عم سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت
صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان
لفلان **قوله** مع انه معتبر في مفهوم الرزق فان الرزق في الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله
اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى **قوله** ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً
ويرده قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقاً **قوله** وعلى الوجهين ان
من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف
وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه
كثيراً من المباح لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيئاً **قوله** ومبنى هذا
الاختلاف ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان تركب قياس من الشكل الاول هكذا
الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم
والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام
ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد
والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى
الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعى في تحصيل الرزق يكون واجباً عند الحاجة مستحباً عند قصد
التوسعة على نفسه وعياله مباحاً عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراماً عند ارتكابه كالسرقة
والغصب والربوا **قوله** بمعنى خلق الاهتداء والضلالة تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازماً بمعنى
الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد اى سلوك طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك

طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله
للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن كل من هدايتك الاتية لاهتدائه بوجه ما آل
معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة وتعريفهما وكذا آل معنى اضله الشيطان الى دلالته
على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب
حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى اضل ثم انه قد ورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه
تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة
له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليهما اذ لا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا
الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا
ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب
على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية
المنسوبة اليه تعالى ببيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الآخرة
على ما هو المعنى الطارى للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسمية ضالا او الاهلاك
والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها
ليس مضافا اليه تعالى دون النبى وبعض معانى الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة
الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى
مجازا لملابسة باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد
نفسا دمبناء على ما سلف فساده **قوله** ان الهداية عندنا خلق الاهتداء معناها الاصلى ذلك
فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هذا وان يعد مجازا اى بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه
بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال **قوله** وعند المعتزلة بيان
طريق الصواب اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ
من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى **قوله** وبقوله عم اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق

ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه عنه عم **وقيل** ان ذلك يناف فى
طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام مهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه
اعنى قريشا او امته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه
او اهدهم من بعد بناء على ان العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا
مدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالته فى غير محل النزاع اذ لا نزاع فى ان المعنى
الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا **قوله** وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية اى
ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على
طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر
فيما ينسب اليه تعالى قد تبرهداك الله **قوله** والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا
بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم
فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل تكليفه
فان **قيل** بل الاصلح تكليفه وتعريفه للنعيم الدائم لكونه على المنزلتين **قلنا** فلم لم يفعل ذلك
لمن مات طفلا فان **قيل** علم انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة الغير **قلنا** فكيف لم يمت
فرعون وهامان وزردك ورادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع سائر الامم
عن الاجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله **قوله** اذ قد اتى بالواجب يريد ان
ما هو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد اتى به فما لم يات به فلا يكون من مصالحه
فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يفسط من مصالحه
فالمزيد عليه ممكن ابدا وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتامل **قوله** وجوابه ان منع ما يكون
حق المانع يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة
على ما ينبغى ويلايم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا يظن
انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك القصور

فى الكرم اولعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فى منع تحقق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل
او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم
العقل بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح فى الجملة **قوله** ثم ليت
شعرى هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرية
حذف التاء كما حذف فى قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده
اذا كان مردفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسئال بعد الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام
ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت يقوله المحزون اى يجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب
ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى
مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع
خبر المصدر بعد جميع ذيوله من فاعله ومفعوله والاستفهام لا يكون فى موضع الخبر فكيف يسد مسده
فالصواب ما ذكرناه اولا **قوله** اذ ليس معناه استحقاق تاركه يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس
الوجوب الشرعى **قوله** لانه رفض لقاعدة الاختيار فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار
وقد مر انه لا ينافى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد
من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر
فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر
نظرا الى رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا الاختيار الآية فيكون وجوده من الله تعالى واجبا
باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار وعدمه واما ما اخبر الله تعالى
بوقوعه فانما يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار
به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاره واوجبه عليه تعالى فانه راجح
مطلق فى زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت
انهم قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول **قوله** الظاهرة العوارى العيب يقال سلعة ذات

عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح **قوله** على ان النصوص الواردة فيه اى فى عذاب القبر
اكثر **قوله** فالتعذيب بالذكر اجدر تفريع على كثرة النصوص فيه وعلى كثرة مستحقيه معا **قوله**
وسؤال منكر ونكير هما ملكان سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور
يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان تسمية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا
المنكر ما يصدر من الكافر عنه تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فيكون بمعنى الانكار **قوله** لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد انه ليس لامتناعها دليل من جهة العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل
السمع على ثبوتها فوجب القول بها وبطل تاويل الظواهر الدالة عليها **قوله** قال الله تعالى النار يعرضون
عليها ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة
بدليل عطف عذابه عليه فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا ايضا ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم
فيكون فى القبر **قوله** وقال اى النبى عم يثبت الله الذين آمنوا نزلت اى هذه الآية فى عذاب القبر
اى فى شانه وان الله تعالى ينجى للمؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل
وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله رب الله الخ **قوله** الى آخر الحديث يعنى قوله
عم فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذى لا يوقظه
الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت
مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التئمى عليه فتلتئم عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك **قوله** لان الميت جماد لا حيوة
له ولا ادراك فتعذيبه محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فى هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة
عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت فى القبر وجوز
تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجمع الآلام فى جسد الميت

فاذا حشر احس بعادفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا
فى اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جمادا
وكون الموت ضد الحيوة وجعله آفة كلية متجزئة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة
قال رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه
للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم **قوله** يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء هذا مختار
القاضى واتباعه او فى بعضها على ما اختاره بعضهم **قوله** والمأكول فى بطون الحيوانات اذ الحيوة
عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة فى الاجزاء المتفرقة فى بطون الحيوانات اما فى جميعها
او فى بعضها وان لم يبق فيها اجزاء مجتمعان اصلا **قوله** بان يجمع اجزائهم الاصلية فيه اشارة
الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فيحشرها جمعا وتأليفا
تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج
الى تأليف ثان لا معادا ولا مبدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم
من قال ان اجزاء البدن تعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وفيه ضعف
اذ هلاك الشئ لا يقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف والحق التوقف فى ذلك اذ لم ينهض
دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير
للبدن لا الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام
لطيفة خفيفة نورانية سارية فى البدن سريان ماء الورد فيه على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه
رحمه الله الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد فى ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين **قوله** مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به
فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات
فمن اراد ها فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه
ضرورى البطلان اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ

لكان

كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه
بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة
وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود
فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع التخلل لعدمه بين المشخصات
ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع عوارضه ونفسه
فان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاتها ونفسها
ففساده ظ اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر فى الجملة وهذا القدر يكفى بصحة التخلل وان اريد انه
لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذ الباقى موجود فى طرفى زمان
بقائه وزمان بقائه يتخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه
فى جوازه وفساده كما لا يخفى على ذى بصيرة **قوله** لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا اعادة المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى
لو سمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا
عن حجة **قوله** انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره صفة كاشفة للاجزاء
الاصلية واظهر منها انها الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد
ببديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة واستدلالا ان البدن
متغير متبدل فلا يكون نفس الباقى **قوله** والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل فان قلت لم لا صارت
الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور قلت يجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء
عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت لم

نفرض روجين الكلاطول عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد وقلت للمأكول جزء اصلى وفضل

فيجوز ان يخلق الله المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال الاجزاء

الى مستحقه **قوله** وان الجهنمى ضرسه مثل احد قيل لا يجوز ان يكون ذلك من انضمام الاجزاء من خارج

والا لزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم

القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية ولما مغاير للبدن بالكلية فلا

اشكال ثم ليت شعرى ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم

ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بحاله مقدار على ان

اصح الجزء لا يقولون به **قوله** لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء اعلم ان التناسخية

منهم من يقول بقدم النفوس وبتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم من يقول

بان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت فى سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما

يتصاعد فتتعلق بالابدان الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام بقية كمال لم تحصلها

وربما تتنازل فى ابدان الحيوانات الخبيثة بحسب اخلاقها الردية ورذائلها الكسبية فمن خالد على

ذلك ومن باح بالاخرة فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح

ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ فى شىء **قوله** والعقل قاصر عن ادراك

كيفيته قال ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة

لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت

موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة

الامر وعظم المقام **قوله** قد ورد الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن حين سئل

عن ذلك ويدل عليه ما قال عليه السلام فى ساقة حديث طويل فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة

فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله تعالى شىء قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات

اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فتوزنان **قوله** وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء

بالكتاب

بالكتاب يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لا ذكر الكتاب ومعلوم انه

للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به **قوله** والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى

معللة لعل فيه حكمة لا نطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة يعم امثاله فليطلب من موضعها

قوله والحوض اختلفوا فى انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روى انه عم قال

فى اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربى عليه

خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال فى بعض الكتب والحوض فى الجنة حق وصرح فى شرحه

بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر

فى الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال فى المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبى عم ان

يشفع لى يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط

قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لا اخطئ

هذه الثلثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى فى وصف الحوض يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة

احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر

او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد فى وصف ماء احدهما مثل ما ورد فى ماء الآخر واورد

ائمة الحديث فى الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير فى بيان الكوثر الاحاديث الدالة

على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب يكون بعد الحساب والنجاة من النار

وقيل لا يشرب عنه الا من قدرت له السلامة عن النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر

عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل

على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام **قوله** موجودتان تكرير وتوكيد لان كونهما

مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح فى تعيين

مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة

المنتهى عندها جنة المأوى وقال عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله

والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير **قوله** لان قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة قال رحمه الله
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها **قوله** اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر كان
يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة
اصحاب النار ونحوها **قوله** قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب
بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى
تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ومايقال
من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة ففيه
ما لا يخفى **قوله** كل شيء هالك الا وجهه اي كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيأ
لكن لفظ شيء هنا بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة
والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى **قوله** واما المراد
الدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه
فلا اشكال **قوله** على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع
بان لا يترتب عليه الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه
بالكلية **قوله** الشرك بالله اي اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روي في رواية ابن مسعود
وان تدعو لله ندا وهو خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص في رواية قتل الولد خشية
ان يطعم منه وان يزاني حليلة الجار بالذكر مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور
في شروح الاحاديث انه لا تناقض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر
فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد
في لفظ الراوي **قوله** والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقيل يجب قتل
الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره

مايقتل

مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا **قوله** وقيل كل ما توعد عليه الشرع
ويقرب منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب ختمه الله بنار او غضب ولعنة او عذاب **قوله**
والحق انهما اسمان اضافيان لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل
بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم
ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه واني يتيسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند
الفقهاء كل ما يوجب حدا **قوله** وقيل كل معصية اصر عليها ويقرب منه ما روي ان رجلا
سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس
في الجنة ولا في النار عندهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين **قوله** فخصوصا اذا اقترن به
خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتران الكبيرة بدون
اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر بلا خلاف قلت ليس الامن وخوف العقاب
طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه يحتمل
ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة **قوله** لكونه علامة التكذيب اما اذا كان
بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف به
ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده **قوله** وعلم كونه كذلك اي امارة التكذيب فعطف على
ما قبله قريب من عطف التفسير **قوله** والتلفظ بكلمة الكفر سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا
للنبي عم اولا **قوله** او منافق النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع
اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء
وهي جحره الذي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فانشق اي خرج ويقال النفاق ضربان
احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين ومحافظتها علنا **قوله** والجواب ان هذا
احداث للقول المخالف يريد ان ما ذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه في تسمية فاسقا لكنه ترك له

وهو اظهار الايمان وابطان الكفر

من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين **قوله** فان الكفر من اعظم الفسق وذلك ان الفسق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكان الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر **قوله** والحديث وارد على سبيل التغليظ فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى فرده الكامل وان يقولوا للقليل ليس منه والكذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى **قوله** حتى قال عم لابى ذر لما بلغ فى السؤال روى عن ابى ذر انه قال اتيت النبى عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه **قوله** والجواب انها متروكة الظواهر يريد ان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فى ما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشىء فيما انزل الله ولا شك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظ وفيه خرازة والاظهر فعموم السلب بوكه وقد قيل ان الحكم بالشىء هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر الكامل فيه لقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع او الحالة على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل

التغليط

التغليط مع احتمال ارادة الاستحلال **قوله** والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم **قوله** فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين **قوله** وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لما روى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصى وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما يتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم اريدوا باهل السنة فى هذا المقام **قوله** لان قضية الحكمة اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسىء والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالها بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسىء وما يقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة **قوله** نهاية فى الجناية هذا الدليل خطابى مع انه يعارضه خطابية اخرى هو انه نهاية عفو يجب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية فى الجناية وقوله لا يحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله لا يحتمل الله العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يتصور قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية الحكم فيكون المجموع دليلا واحدا اقتدر به **قوله** وايضا والكافر يعتقده حقا وهذا لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم **قوله** وايضا هو اعتقاد الابد يعنى ان الكافر

يعتقد معتقده وهذا ايضا خطابي **قوله** وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته ولرعاية
ذلك لم يبان تخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك ساير انواع الكفر على ان في قوله ما دون
ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشتركة
في تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغاير والكبائر
فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا
مشركين وكان ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك
وسال احدهم اذا لقي آخر أمسلم انت ام مشرك **قوله** والآيات والاحاديث في هذا المعنى
كثيرة اما الآيات فمثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا
ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث
فمثل قوله عم في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة
فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة
وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واجرتهم مما استجاروا يعني اهل
الذكر **قوله** والمعتزلة يخصصونها اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث
وقد رد علماؤنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعليق
المغفرة بما دون الشرك بمن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشرك وجميع
العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة
فيصح تعليقها بالمشية ترك للاعتزال او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقه بالاختيار
جعل عما يفيده الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة
والفعل بل كان له الخيرة بين ان يريد فيفعل او لا يريد فيترك وقد يقال الضمير في يخصصونها
عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويغفر لئلا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا
النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة

اليه او لا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق والاستحقاق عندهم بالصغائر اصلا
ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها ببعض **قوله** وتمسكوا ايضا بوجهين
لما خصصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغاير والكبائر مقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون
العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص
بانا لا نسلم دلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة والكلام في
ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها يجب تخصيصها واخراج الذنب المغفور عنها بعد
تناولها اياه جمعا بين الادلة **قوله** وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهب الاشاعرة
الى ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعده المطيع فيفي به من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد
نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف
في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله واني وان اوعدته او وعدته لمخلف
ايعادي ومنجز موعدي واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي دون
المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختلج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل
بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في النقض
وعرفت الحال فيه واما قوله لا يبدل القول لدي فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك
قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد صريح فيما ذكرنا من ان الايعاد عام فيكون المغفرة
اخلافا للوعيد **قوله** لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال
انه قصر مغفرة ما دون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض
فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان
ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب كما هو المط

والتعجب انه كيف يتوهم ذلك فى الدليل الثانى وفيما اجمل ذكره من الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عم مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان فى كبيرة اما احدهما فكان لا يستنزه البول واما الآخر فكان يمشى بالنميمة **قوله** وذهب بعض المعتزلة المشهور ان للمعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار وقالوا بالاحباط **قوله** واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر يرد عليه انه يلزم ح ان لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى للعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة **قوله** والشفاعة اى المشفعة وعندهم لما لم يجز اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم **قوله** لم يجز اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور **قوله** واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على ان لا استغفار ــ عم لذنوب اهل الايمان نفع والا لما امر الله تع به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب **قوله** بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية نزلت فيهم فيكون عموم قبول الشفاعة محققة والتخصيص بالزمان ظ لان لا تجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال

نظاير الكتب كذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العايد اليها يكون عبارة عن النفس العمة فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لا بد ان يكون عاما فى الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو مقتض للعموم لا مناف له **قوله** لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الكبيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه ههنا **قوله** لا يمكن ان يرى جزاء قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة **قوله** ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فانه تع رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه **قوله** وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

الكفار انواعا من العذاب خالدين في النار اشد من مجرد الخلود في النار وان يقال لا نم ان مجرد
الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على
قدر الجناية فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فلا نسلم بطلانه **قوله** الجواب منع قيد الدوام في العقاب
والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا يكون خالصة وكذا المنفعة
يتالم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتالم بل نقول قيد
الخلوص ايضا مم ولو سلم فدوامه مم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة
والمضرة الدنيا وية بين ضعيف جدا **قوله** وهو الايجاب اى جعل الشيء واجبا كان المطيع
جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يصح منه تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يتركه
تع عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب
يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد
من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لا يجديهم **قوله** والجواب ان قاتل المؤمن لكونه
مؤمنا يريد ان تعليق الحكم بالمشتق يشعر بعلية ماخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة
قوله فالخلود قد يستعمل يشير الى ان الشايع استعمال الخلود في التابيد لكنه ربما يستعمل
في المكث الطويل ايضا فيحمل عليه هٰهنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح
تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم **قوله** ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود
واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينها ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التابيد بالكفار
لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية **قوله** افعال من الامن يقال امنته وامننى غيرى فالهمزة
فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا
ذكره الزمخشرى وقال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح
فلتضمنه معنى انقاد واذعن **قوله** كما في قوله وما انت بمؤمن لنا هذا ليس باستشهاد بل تمثيل
فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل

فان لم تؤمنوا لى

فان لم تؤمنوا لى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك **قوله** وليس حقيقة
التصديق يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون كل
عالم بصدق النبى عم مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عم كما دل
عليه قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون والذين اوتوا الكتاب يعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم وانقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك
بترك الجحود والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد
ايضا ولهذا ينبنى العمل عليها واما ان ماهيته ما هى فمنهم من جعله من مقولة الكيف وسيجىء تفصيله
ومنهم من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى انه
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صحح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى العلم واما ما يقال
من انه امر قطعى بصرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت
فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان
ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع
بت القول بانه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما تردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين
بدون التصديق كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجىء ما يدل عليه لا فى عكسه **قوله** من امارات
التكذيب والانكار الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى
على ما يفيده الامارة من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجرى عليه احكامه واما
انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر
فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى حكم العدم كايمان البأس وهذا ما قال رحمه الله لا اعتداد بالتصديق
مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ما ذكر فى الكتاب كما توهم **قوله** الا ان التصديق

ركن لا يحتمل السقوط اصلا يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار
فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصبيان والمجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى
يتصور سقوط ركن التصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي قوله التصديق
باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما مر في كلام الامامين ولانه لا منافاة بينه
وبين النوم واما لانه لا منافاة بين نوم المرء وادراكه اما لانه لا تضاد بينهما على ما هو رأي
الفلاسفة واما لعدم اتحاد محليهما على ما يشعر به قوله عم ينام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاشاعرة
ولو سلم المنافاة كما هو رأي الاشاعرة فالشارع جعل التصديق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه
ما يضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا من الايمان
انه لا يتم بدون الاقرار مرة ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها
ركنا مثل ذلك فتدبر قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لكنه قد يكتفى بدليله
كوجوده في دار الاسلام وساير امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال رحمه الله لا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف
ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة
لذلك انما جعلها معاضدة لا حجة عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لما عداها على ما دل عليه قوله عم الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت
صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب
لا عدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل في شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان
عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية قوله فان قلت نعم الى الايمان هو التصديق
حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به في الكتاب
والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم وما صح

استلزم

امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر انه
لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل
اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن
التصديق القلبي او عن مجموعهما قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ رد عليه بان هذا
انما يدل على ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم
اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني وبها تناط الاحكام والالفاظ انما وضعت دلائل عليها
ووسائل الى ادائها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه قوله لا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وذلك لان الايمان
في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم
الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة
في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غني عن البيان قوله لا يكفي في الايمان
فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الرقاشي من اشتراط
المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها جزءا من الايمان المكتسب كما جعله جمهور المحققين وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة
لكن جعل الايمان نفس الاقرار قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب
الخوارج او غيره داخل ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل
خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير
من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف
لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو

كما جعله المصنف والامام السرخسي والامام البزدوي

التصديق

وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عُدّ العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم
للاول اوللثانى **قوله** وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه اى العطف بظاهره يقتضى
ذلك فيجب العمل به مالم يرد عنه قائم البرهان كساير الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان
يكون عطفه اهتماما بشانه وتحريضا عليه لكونه لكمال الايمان وسببا للترتب ثمرته عليه **قوله**
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط
فى الشرط يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بان المراد بالشرط ح ماعدا المشروط عدول عن الظاهر
والقول بان المراد من الايمان فى الاية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه ان الشان ذلك
فى جميع استعمالات الشرع ويتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان اراد بذلك انه لم يعتبر خصوصية
باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر **قوله** لما مر من ان التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان
اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان
وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور
وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال
النقيض فيه ايضا **قوله** وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرايض ممكن فى غير عصر النبى عم
وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها بعد متعلقا اجمالا حاصلا قبل الاطلاع عليها لم ينقلب
الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف ما فى عصر النبى عم
فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبى عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها بالاحالة وما ذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله والكل مسلم وغير مفيد
وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام **قوله** وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة
وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود فى زمان الكثران كان
باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة **قوله**
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر اما اذا اريد بالايمان

مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا كما ذهب الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازدياده
وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض
منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب
ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما فى الحج والزكوة قال رحمه الله
قوله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لا يكون مذهبا لاحد
بل يتفاوت قوة وضعفا هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب
الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة والنقصان كثيرا تستعمل فى الاعداد واما التفاوت
فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين
الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه **قوله**
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه
وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبى
غير كاف بل لا بد من الاقرار باللسان لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال
الذى اورد عليه **قوله** وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح
التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان
عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعراض
عليه على ما سلف بيانه **قوله** ولا يكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر بتصديق
من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار
تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى بكرويدن فكيف لا يكون مؤمنا فالعنوان ان التكليف
بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه
سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار **قوله** ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها

من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم
جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد
من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيداً
لا حجة لانه يكفي الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم في الجملة وان كان المؤمن اعم **قوله** ولا يخفى
بوحدتهما الا هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل
اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما
وحدة ما يراد منهما في الشرع وتساويهما بحسب الوجود بمعنى ان كل من اتصف باحدهما فهو متصف
بالآخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي
فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى
فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعل حقيقة التصديق فهذا
بالترادف قلت هو بيان لاتحاد موادهما وحاصل معنييهما وهو لا يستلزم الترادف بقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان
غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول
ممن يبتغيه لا كل شيء يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع
والاصول بل ربما يختص بالفروع والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين
فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين
الايمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار
لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ما ذكر
ان يكون المخل بالطاعة مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقته وان كان
مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر
ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دينا بل عن الانقياد والتسليم

ويقال استدل على الترادف

المراد بالفروع هو الاعمال ... اصلية كما ...

٧١

وذلك

وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة
عن الطريقة الثابتة عن النبي ع م والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فتامل **قوله**
وهو الاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية اي التسليم لكونه خالقا للكل مستوجبا للعبادة منهم
قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وذلك لانه تع رد قولهم آمنا بانه كذب وهو
نفي تصديقهم ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح
نفيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم
اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا اصح ان يقال ولكن قولوا آمنا **قوله** وهي في الآية بمعنى
الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع
لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل نظرا الى
اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرعا **قوله** دليل على ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ
بكلمة الشهادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام
المص ولا الانقياد الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم
التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة **قوله** لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز
يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى والمخالف
فالظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر ان لم يأول حتى روى
عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبحها فمر به رجل فقال اامؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا اذبح
نسكي من يشك في ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال امؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاة فصرف ظاهر
الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مؤمنا كما ترى **قوله** بل مثل قولك انا رشيد متق ان شاء الله
في ان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة
والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن ههنا فرق دقيق به يحسن الاستثناء في الرشد
والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء

هذا رد على المولى الخيالي لا امر به ... ان ما ذكره الخيالي
ليس حالا عن البرودة لان مع ... الى ... اسلمنا الا
اذا الظاهر ... عبارة اللفظ ... المعنى المراد
... اذا لم ... الاتحاد

اي كلام عدم الاحتياج الى
النية لظهور اللفظ فيه

عن المنفيات ليس واحد منها شيئاً محصلاً يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحاً
في الحال او في حيز من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حيز من احيان كونه مكلفاً
بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتؤخر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة
تقوى وتضعف تزول وتثبت والمعتبر منها ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات
وقهر النفس الامارة وتبقى مدة العمر الانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان
فهو امر آني الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول
قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء **قوله** لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف
يريد ان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به حاصلاً له اجمالاً لكنه ربما يكون ضعيفاً
فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة فربما يكون لبعض النفوس لسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان شيء من استنكار او استكراه قلبي او لساني بينا اذعانها ويجيء بالنقض
على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتعوذ بهذا الدعاء
صباحاً ومساءً اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك شيئاً وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم
فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعد النبي فلا جرم لا احد لحصول الايمان المنجي السالم عن شوب
امثال ذلك فلا جرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم
من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات **قوله** وكان من الكافرين دلت الآية على ان
ابليس لم يزل كافراً مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عم حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه
منهم استثناء متصلاً في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة
اي الوصول الى آخر الحيوة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايماناً حقيقة لكن لما لم
يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد فالايمان المعتبرة غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء
والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة
الاستثناء وليس النزاع فيها **قوله** دون الاسعاد والاشقاء فان الله تعالى موصوف

ازلاً وابداً باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلاً وانما التبدل في سعادته
وشقاوته ومعنى قوله عم السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه
يختم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء الابدي من علم انه يختم بالشقاء في ابتداء
فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة عليه **قوله** يعني ان قضية الحكمة
تقتضيه اي تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امراً تفضلياً وشيئاً
عادياً لا واجباً عقلياً لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه ايضاً ومن خفي عليه هذا المعنى قال معنى قوله
تقتضيه ترجحه ترجيحاً لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض
باحتمال ان يكون عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء
العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة وقد مر مثله **قوله** وليس بممتنع كما زعمت
السمنية والبراهمة المشهور من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف
ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق
للعلم الا الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم
بنبوة آدم وقوم بنبوة ابرهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي
ياتي به الرسول ان كان مخالفاً لحكم العقل يرد وان كان موافقاً له فلا حاجة اليه ولعله اراد
بالامتناع عدم الوقوع تعبيراً عن اللازم بالملزوم **قوله** كما ذهب اليه بعض المتكلمين يريد بهم
الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له
اللمية فان ارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا رعاية لمصالح العباد والحكم على سبيل
الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر
من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل
الكريم لا يأتي من الافعال بما فيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكناً من فعله **قوله** فان ذلك
مما لا طريق للعقل اليه فيه اشعار بان للعقل اي تهدي الى حسن بعض الافعال كما هو رأي علماء
ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل معزول هناك رأساً وبنى الشارح في هذا الكتاب

اللؤم على وزن فعل مصدر لؤم الرجل
اذا كان دني الاصل خسيس النفس / عه

كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له قوله وطريق الوصول الى الاول
والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل به فيه رد على البراهمة على ما عرفت من سبعهم قوله فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فيكون رحمة محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بين
لقوم سفر قد عن لهم طريقان ان احدهما طريق مطلوب موصل الى ما هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر
طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وتسبب الفلاح من ابتغى الهدى لا الهلاك من سلك
طريق الردى فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عم رحمة للكفار هو بمجرد امنهم بمكانه من مثل المسخ والخسف
والاستيصال قوله وهي امر يظهر بخلاف العادة الخ اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا
التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى
ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى مما سبق من ان
كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثاني ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه
وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعي النبوة ليعلم انه تصديق له
وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول
آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس
ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كنتق الجبل بعد دعوى خلق البحر السادس
ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه
وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قال رحمه الله من ان التحدي طلب المعارضة فيما جعله
شاهد الدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله بطريق جري العادة بان الله تعالى
يخلق العلم الخ ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة
الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل واللازم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلثة

عادية

عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة
هي الحاصلة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا
وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد قوله ولا يقدح في ذلك الخ
لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى
نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي
مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين
وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد لحواء مثلا غير معهود ولهذا
قالوا في تعريف النبي عم هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى القوم كذا واما النقل فقوله فغوى
ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدر منه بادرة فيكون بعد خروجه من الجنة
وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية
ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة
حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي
بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام
ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص
به قطعا قوله واما نبوة محمد عم فقد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة
المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل الثاني الاستدلال
بمجموعه اصناف الكمالات العلمية على ما فصله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي عم
فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر على الله تعالى كذاب بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث
انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها حاصلة له عم فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام
الرازي هذا برهان ظ من باب البرهان اللمي فان معنى النبوة اذا حصل ووجد فيه الكل فيكون هو من سائر

اي من قبيل الاستدلال
من المؤثر الى الاثر

اى من قبيل الاستدلال من الاثر الى المؤثر

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الانى **قوله** فلا يكون اليه وحى نصب احكام
فان قيل قد ورد فى الحديث ان عيسى عم ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية
ويزيد فى الحلال اجيب بانه ليس فى شئ من ذلك نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا
فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتنائه والانتفاع به فيحتاج اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه
من شريعتنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام
او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض ح حتى لا يقبله احد كما ورد فى الحديث وذلك لنماء
البركات والخيرات وقلة الرغبات فى الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغى ان يكون
هذا مراد من قال انه قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل
كافر لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله
يزيد فى الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عم فى الحلال اذ لم يتزوج
قبل ثم انه قد ورد فى اثناء حديث طويل فبينما هو كذلك اذ اوحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا
لى لا يدان لاحد بقتالهم يعنى ياجوج وماجوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحى بنصب
الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحى المتلو ولا دليل فى الحديث
عليه **قوله** ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل فامامته اولى
قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبى عم لكنه غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة
التشبيه بانبياء بنى اسرائيل وقد ورد فى اثناء حديث فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف
اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فامهم **قال** رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عم
يؤمهم فى تلك الصلوة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء
لهم وقد ورد فى الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم واما مكم منكم وفى حديث آخر فينزل
عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه
الامة قالوا فى الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون من امة محمد عم بل يكون مقررا لدينه

دعونا

دعونا على امته بمنزلة الخليفة له عم **قوله** على تقدير اشتمال جميع الشرايط اى شرايط الراوى
وهى العقل والضبط والعدالة والاسلام **قوله** اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
هذا فى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى
ابا بكر خصص بما يعدونه ويتذكرونه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا فى الامور التبليغية بناء
على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد ساير الذنوب
على التفصيل الذى يأتى **قوله** معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف
صريح فى ذلك غير الازارقة من الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل ذنب كفر **قوله**
وانما الخلاف فى امتناعه بدليل السمع او العقل فالمحققون من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع
والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا
بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى فى حق الكل اذ فيهم من ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه
وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد **قوله** هذا كله اى من قوله وكذا عن تعمد الكبائر
الى هنا **قوله** والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان ذلك معصية لهم كالفجور اولا كعهر الامهات
فانه لا ذنب للانسان فى زنى امه لكن الطبع يتنفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا فى امر الدين **قوله**
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى
اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق او قلته وكثرة المخالف
وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابرهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال فى حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه
ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع
من احدهم اظهار الكفر **قوله** فمصروف عن ظاهره ان امكن يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم منه
نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل على انه ترك

الاصل او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثل قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك
الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عم اقترف وزرا اي ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته
فنقول لا نسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك
بالله تعالى سلمنا لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عم الا يرى
ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاضه ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا
او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر
اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظايرها قوله ولا شك ان خيرية الامة
بحسب كمالهم في الدين يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه ملة اي
ذو ملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش قوله تعالى كنتم خير امة اي خير اهل دين
فاضمحل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين بل لوجه آخر ومنهم من قال
دلت الآية الكريمة على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء لان افضل النبي لفضل امته
فقائل قوله لانه لا يدل على كونه افضل من آدم وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده
على النوع كما في ابن آدم وبنيه لو سلم فلا يخرجه عن ضعفه وكذا القول بان في اولاده من هو افضل منه
لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه
تواضع منه عم وهذا احسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عم
كما اذا قلت دخلت الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود
نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله تعالى
من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس احدهم انه اشد صبرا منه
واثبت عزما حتى لو اوذي ما اوذي فابتلي بما ابتلي لصبر وشكر فنهى النبي عم عن ذلك وبين انه ظن فاسد
فلعل يونس عم قد ابتلي بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت

هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يفضي اليه وافضلية نبينا عم لا تقتضي ان يطلق العبد
عليه البتة قوله ولا يستحسرون اي لا يعيون من حسر البعير وتحسر واستحسر اي اعيي فهو كقوله تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون قوله مع بطلان بينهما كان البطلان نظرا الى كونهم بنات
والاستحالة نظرا الى الاضافة اليه تع قوله تفريط وتقصير في احوالهم فان الظواهر قد دلت
على عصمتهم عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر
ايضا عن المعاصي قوله بدليل صحة استثنائه منهم فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون الدخول
وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا ان صيغة الاستثناء مجاز فيه فلا يصار
اليه الا بدليل وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تع ما منعك الا تسجد اذ امرتك
قوله قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لاحظ في تقرير الحكم الآية الدالة على ثبوته وحمل كان
على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة
قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل
به ولا غير ذلك من القبائح بل قد انزل عليهما السحر ابتلاء للناس فمن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه
وتوقاه ولم يكن منهما غير التعليم باذنه تعالى قوله وهو واحد لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة
ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى صلة باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام
واراد بتعدده تكثره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده في ترتب الثواب
على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال بان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير
قوله يكون مبتدعا خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور
واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه قوله واجيب بان المراد اي
في الآية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين آية الاسراء واما حديث عايشة رضي الله عنها فقد قيل
انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته عم ولا في سن الضبط
بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه وقيل بعد مبعثه

بخمس سنين وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عايشة رضه والبناء عليها
بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراج معراجان مارواه مالك ابن صعصعه وهو كان
في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابو ذر وكان في المنام من بيت
ام هانى وربما اضافه عم الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرئيل اتاه فاخذ بيده
وخرج به الى السماء قوله في الشهوات واللذات اي المباحة قوله من قبله اي من قبل الولي بالتفسير المذكور
وبهذا يمتاز الكرامة عن الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو مايقع دلالة على تكذيب الكذابين
كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العورا صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل مايظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال
رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم
لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل ولا السحر امالانه تخييل وتمويه واراءة ما لا اصل له
كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح
صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء قوله
والكتاب ناطق بظهورها من مريم حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير
سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم عندها
حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عم والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى
للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالح غير مقرون بدعوى النبوة
وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس
ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ماذكر قوله واصف بن برخيا وزير سليمان وقيل
كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل جبرئيل وملك ايده الله به
وقيل سليمان نفسه قوله بينا رجل يسوق بقرة كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها

قد تضاف

قد تضاف الى الجملة فتكون بما الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون
للوقف كما في انما تستغني غناءها ويقع بعدهما الجملة الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة فبينا
نسوس الناس والامر امرنا • اذ نحن فيهم سوقة ينصف • وقد جاء اضافة بينا الى المصدر ايضا
كقوله • بينا تعانقه الكماة وروغه • يوما اتيح له جري سلفع • ولتضمنها معنى الشرط لم يكن لها
بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة
واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان
له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى مابعدها
مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو
مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجاة والعامل في بين على هذين الوجهين مابعد اذ
واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجاة قوله وسماع سارية كلامه جعل
ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية
وليس لسارية الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر قوله والحاصل ان الامر الخارق فهو بالنسبة الى النبي معجزة
سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته لدلالته على صدق دعويه وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة
والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها التحدي قوله ومع
ذلك لابد من تخصيص عيسى عم كانه خص عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عم كما ذكره
رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض
وعيسى وادريس في السماء اما لان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مرة قد ثبت
بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن
وجود ظاهر على الارض كساير الاحياء في وقت من الاوقات لم يعد هم موجودين بعد نبينا وجودا مطلقا
ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء
بعد النبي عم لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار الآراء والخلاف في تعيين

المراء المجادلة ... ماريت الرجل مماراة ومراء ...

افضليتهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد
كل شر موجود بعده عم حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة
فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عم وان الصحابة
افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة
واكابرهم وقد اشتهر ذلك فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر
احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من
قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل
جميع الامم قوله من غير تلعثم اي تمكث وتوقف كما روى انه عم قال ما عرضت الايمان على احد الا وكانت
له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج فقد روى انه عم كان نائما في بيت
ام هاني بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هاني وقال مثل لي
النبيون فصليت بهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هاني بثوبه فقال عم مالك قالت اخشى
ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عم بحديث
الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا
وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رض فقال ان كان قال ذلك لقد صدق
قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد من ذلك فسمي الصديق قوله الذي فرق بين
الحق والباطل يشير الى وجه تسمية بالفاروق وكانه لفرط مهابته وغاية تصلبه في الدين كان الناس
يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق
فصله الا على مفصل الحق قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى نكتفي فيه بالظن
ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات الدينية او الدنيوية
اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تفضيلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن تفضيل الفضولي
وتفضيل المفضول قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي

قوله فللتوقف جهة لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها
على انه فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها آحادا متعارضة
فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة قوله وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل
فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم ولما انتهم فلم يبق للتوقف
بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه
لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير
اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لشرفها في نفسها او لزيادة تمكنها قوله في سقيفة بني ساعدة من اسماء الاسد
ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة
بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم قوله بعد توقف كان منه وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر والاجتهاد
لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلعم فلما افاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة
قوله وترك الخلافة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بها
منهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره
في التعيين ولذلك قال عمر في حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات يعني انه قد روي ان جماعة
من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي والخروج معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن ساير المسلمين
كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم تضليل الصحابة
وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن نزاعا في خلافته بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا
عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالأ على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق
وقوله ولعل المراد ان الخلافة والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله

في اداء وظايف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ
الدنياوية والاغراض التخيلية كما هو شان الملوك يلقبون سنة قوله واما الخلاف في انه يجب على الله تعالى
كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو مذهب
المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طايفة منهم اوجبته عند الفتنة
وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع قوله
من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة
يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف
والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون
على سنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية
قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام قال رحمه الله انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به
فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر قوله
فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره يريد ان ما ذكر انما يفيد عموم
الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا قوله بناء على ان الامام
اعم بان يشترط في الخلافة شرايط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا راي وبصارة
في امر الحرب وترتيب الجيوش والثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك قوله واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلي امرهم قريشي بجميع شرايط الامام فيلزم
تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة
واختيار لا عن عجز واضطرار قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وبايع طايفة
من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير نفاذ في الاحكام وطاعة من العامة لا دوام
وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا

بالواجب

بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والنصفة
ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كساير الرعية قوله تحمّل الباقر سمي لتبقره في العلم اي توسعه
فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت قوله وسيظهر فيملأ الدنيا
لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا وانه من عترته عم من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطي اسمه اسمه عم واسم ابيه
اسم ابيه عم لما ورد من الاخبار الدالة عليه ذلك وانما الانكار عليهم في انه مخلوق الآن حي لكنه
مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكري
قوله مع عدم القطع بعصمته يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه
غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته
فكان واجب العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل من انه
لا معنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة
وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم بها غير
مفيد ومن الصبي ممنوع قوله وغير المعصوم ظالم اما لنفسه او لغيره ايضا قوله فلا ينال عهد
الامامة كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب
اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون
مرتكبا لمعصية غير مسقطة للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها
واصلحها وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله الذنب
في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن الشارح تسامح في نحو
توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا
عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره
ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان

المقاصد

الظلم

هو التعدي على الغير اذ لا يخفى فساده **قوله** وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى لا يخفى عليك ان انسب
بتفسيرها بالملكة **قوله** لا يزيل المحنة هي ما يمتحن به الانسان كالبلية لما يبتلى به اي يختبر هل يصبر ام يضجر
والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا **قوله**
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ربما توهم بان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم
ائمة ما يتشاورون في الاحكام ويقيمون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذا اللفظ
وخلاف ما اشتهر من عرضه وخلاف ما ذكر من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف
غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم **قوله** مسلما اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ لا ولاية للعبد
ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية **قوله** والسلف كانوا
ينقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق **قوله** فبقاؤها اولى لان الرفع
وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط
اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه
الشرع فيضيع الحقوق **قوله** فجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن
كل ما يجب الاعتقاد بحقيته **قوله** والامامة جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع
عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لا ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب
الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة
المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين
بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكون ويلحجونه ويشددون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو
العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث
العلم حقيقة على رأي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى **قوله** لا يبلغ مد احدهم
ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجي بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى
العشر اي لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا

منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والفقر **قوله** ولا تتخذوهم غرضا من بعدي
اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش **قوله** فبحبي احبهم اي بسبب حبي او متلبسا بحبي وكذا معنى قوله
فببغضي **قوله** فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا
واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عم لعن الله الواصلة والمستوصلة
والواشمة والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب
اللعن عليه وبيان لقبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسول **قوله** نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير والتكميل
بعد الكمال وفوقه ومنهم من قال الى الثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب
منه زلفى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية النبي ونبوته والترجيح
من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث
من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث الفن قلت لو سلم فليس جميع المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية غاية انها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيتلى عليك
نبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل **قوله** عصمه منها اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه
للتوبة والاصلاح على ان عدم لحوق ضرر الذنب بان يغفره بفعل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف
عنه كما في الذنب المغفور **قوله** المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تايد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك
ما يرفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر
فان كان ذلك بعارض يسمى خفيا وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا او نقلا يسمى
مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل من هذه الاقسام يقابل ما بازائه على الترتيب والمراد من النصوص
ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشايع

وهذا الاينافي خفاء المراد بوجه ما **قوله** النصوص القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم
والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيفصل منكرهما فلا يكفر اذ لا يفيد اكثر من الظن على الاصح **قوله**
كحشر الاجساد فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار ذلك
من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور
الراجعة الى الحشر النفساني بحث صرف وانكه صراح **قوله** لما يشق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة
لمصلحة الوقت وصوم رمضان امر تعبدي فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الامم السابقة **قوله** عن بعض انه
لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمة وطئ
الحايضة للمجاورة اعني الاذى **قوله** وفي استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر لانه مجتهد فيه **قوله** وكذا لو امر
رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفر لانه رضي بالكفر والرضي بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر
غيره كفر **قوله** والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لا كلام
فيما ذكره من الاشكال الآن الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة فيفهم
عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدليل ثم اورد مقالة
مخالفيها وفصل المواضع التي اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة على تلك القاعدة
قوله فمنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يقال لفلان رئي من الجن على فعيل اي مس ولفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه والتابع للنفل ويصدقهم ما روي انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا بشيء
فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشيء يكون حقا فقال عم تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني
فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة **قوله** من ان الشيئية ترادف
الوجود او يلازمه **قوله** مبني على تفسير لفظ الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب
اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عليه على ما وقع في كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه
وبعضهم جعله اسما للجسم وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث **قوله** يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا

على انه لا قائل **قوله** وهذا اجابة فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء
من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتبه على دعائه كما قال تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون
قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **قوله** قال حذيفة هي في الاصل تصغير حذفة
واحدة الحذف وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد
في ضلاله وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم
سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله **قوله** فذكر الدخان عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدخان
فتلا قوله فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما بين المشرق والمغرب
يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه
واذنيه ودبره وعن علي رضي الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ
ويكون الارض كلها كبيت اوقد فيه ليس فيه خصاص **قوله** والدجال قد ورد في الروايات انه
رجل جسيم قصير افحج احمر اعور شاب جعد الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافية مكتوب
بين عينيه ك ف ر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال له خراسان
يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة
يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وساير ايامه كساير الايام ثم ينزل
عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله **قوله** والدابة قيل هو رجل والاكثرون على انها
دابة لها اربع قوائم روي ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدر اسد
وخاصرة هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها
سبعون ذراعا وعن ابي هريرة ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها
يخرج من صفا اول ما يبدو رأسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب **قوله**
وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال رسول الله حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه
قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك

اي يقرب

الوبر للبعير ... كالصوف للغنم

ان تسجد ولا يقبل منها وتستاذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش **قوله** ونزول عيسى بن مريم
وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة
ملكين اذا طاطا رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه
الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه **قوله** ويأجوج ومأجوج هما من ولد يافث وعن رسول الله
في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان
طوال مفرطوا الطوال وقصار مفرطوا القصر وروي انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون
دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة
وبيت المقدس ثم يبعث الله تعالى نغفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق
في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها **قوله** وآخر ذلك نار تخرج هي غير النار
التي ذكرها عم حيث قال اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عم
ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت
قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا **قوله** فذهب الى كل احتمال جماعة قال رحمه الله في التلويح
تحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه ذهب
جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما
احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران
ولمن اخطاء اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه
دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل
يستحق الثواب وان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ما فصله في هذا الكتاب **قوله** لما كان
لتخصيص سليمان والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه
يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ومبنى هذا

الاستدلال

الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطاء عليهم فيه وقد اقيم الدلالة على ذلك
في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاد بل بالوحي
لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى
ففهمناها سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى
وكلا آتيناه حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاد في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام
في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من يقول باستواء الحكمين **قوله** ان القياس مظهر لا مثبت
رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد يثبت بغير القياس من الادلة
الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه **قوله** فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف
الفعل الواحد بالمتنافيين لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاثنين
فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام
الثابتة بالنصوص بالمأخذ المختلف فيها واحد وشيء منهما غير مسلم عند الخصم **قوله** بل بالضرورة اي
الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا يستقيم عند من يرى الثواب
مجرد فضل من الله تعالى لا يكاد يوجد بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا **قوله**
على وجه التعظيم والتكريم قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده
لا يدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن
السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك
دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة
فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجاد تكرمة اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة
سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم **قوله** الثاني ان كل واحد من اهل اللسان اذا فانه تعالى
لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه

الحكمة في استخلافه ولم يردّوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال
اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علّم آدم الاسماء كلها اراد
تفضيله عليهم واعلامهم وجه الحكمة في فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء
ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم بهتوا وتنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخيرة ما اختاره
الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء
افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل **قوله** وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة
البشر على رسل الملائكة يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه
نبينا عم وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن
ماثان والعالمين عام لاجناس ما سوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابرهيم
وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة فبقيت معمولة فيما سوى ذلك والعام
اذا خص منه البعض يفيد الظن في عدا والظن كاف لغرضنا اذ لا ندعي في هذه المسئلة
ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والافلا
في انها من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين الا للعجز عن القطع
واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل
خص من العالمين رسل الملائكة وهو ظاهر **قوله** ولا شك ان العبادة وكسب الكمال
مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لان افضل الاعمال عبادة الملائكة
اكثر وادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل ويرجى
قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة وهم
من البشر اتقى وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح

دفع لما توهم من ان العام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع فيكف يصح الاستدلال به

بالدوام

بالدوام والكثرة غير مفيدة لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة
يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة
وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكره في بيانه لا يفيد بالنسبة الى
الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل **قوله** والجواب ان مبنى ما ذكره على الاصول
الفلسفية دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن
ماضيها وآتيها غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها
لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيد ما ايضا نقول
جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على كثرة فضائلهم وكمالهم
لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته • حققنا الله
الفوز بهذا المرام • كما وفقنا لاختتام الكلام • ثم الحمد حق الحمد
لمن له حق • الحمد والشكر جل الشكر لمن له كل الشكر
والصلوة اطراها لمن افلح من اطراه • محمد
خير البرية • وعلى متبعيه على الملة الحنيفة
السمحة البيضاء النقية
تمت بعون الله تعالى

اى الملة الابرهيمية على قوله تعالى ملة ابرهيم حنيفا

الطاهرة عن الضعف والضلال